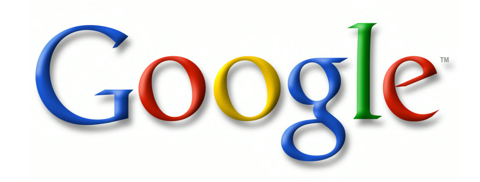



SE TAIRE ET FAIRE

L'ESSENCE DU CHRISTIANISME

VALENCE. — IMPRIMERIE A. DUCROS, 41, RUE DU TUNNEL

L'ESSENCE

DU

CHRISTIANISME

SEIZE CONFÉRENCES

faites aux Etudiants de toutes les Facultés de l'Université de Berlin

PAR

AD. HARNACK,

Professeur d'Histoire ecclésiastique à l'Université de Berlin

---

TRADUITES DE L'ALLEMAND, AVEC AUTORISATION DE L'AUTEUR



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

Société anonyme

33, RUE DE SEINE, 33

1902

L'ESSENCE DU CHRISTIANISME

PREMIÈRE CONFÉRENCE

Le grand philosophe du positivisme, John Stuart Mill, a dit quelque part qu'on ne pouvait assez rappeler à l'humanité qu'elle avait possédé un homme du nom de Socrate. Il avait raison, mais il est plus important de rappeler à l'humanité qu'un homme du nom de Jésus-Christ s'est élevé au milieu d'elle. Il est vrai que dès notre jeunesse, cet évènement nous est devenu familier; malheureusement on ne peut pas dire que l'instruction publique de nos jours soit propre à conserver en nous, au-delà des années d'école et pour

toute la vie, l'image de Jésus-Christ fortement gravée et telle qu'un bien inaliénable. Quoiqu'un homme, après avoir reçu un rayon de sa lumière, ne reste jamais le même qu'auparavant ; quoiqu'une empreinte de Jésus subsiste au fond de chaque âme une fois qu'elle a été touchée, ce souvenir confus, qui n'est souvent qu'une « superstition », ne suffit pas pour qu'elle y puise la force et la vie. Mais, si le désir s'accroît de savoir davantage et plus sûrement, si quelqu'un cherche à connaître avec certitude ce que Jésus-Christ a été et ce qu'a été son message, et si l'on s'adresse pour cela à la littérature de nos jours, on se trouve aussitôt entouré du bourdonnement des voix contradictoires. D'aucuns soutiennent que le Christianisme primitif était parent du Bouddhisme et que, par conséquent, la sublimité et la profondeur de cette religion consistent dans l'éloignement du monde et dans le pessimisme. D'autres assurent au contraire que le Christianisme est une religion optimiste qu'on doit regarder seulement comme un degré supérieur du Judaïsme ; ils pensent avoir énoncé ainsi quelque chose de très profond. Certains affirment que le Judaïsme a pris fin avec l'Evangile qui est né lui-même sous l'action mystérieuse de la Grèce et doit être considéré comme la fleur de l'Hellénisme. Les philosophes arrivent alors et déclarent que la métaphysique sortie de l'Evangile est son vérita-

ble fruit et donne l'explication de ses mystères; mais d'autres leur répondent que l'Evangile n'a rien à faire avec la philosophie, qu'au contraire, il est destiné à l'humanité souffrante et malheureuse; et que la philosophie n'est qu'une addition nécessaire.

Enfin les plus jeunes critiques entrent en scène; pour eux l'histoire de la religion, de la morale, de la philosophie, n'est qu'un voile, qu'une parure; au-dessous il y a eu, de tout temps, l'histoire de l'économie politique qui est la seule vérité et la seule force; aussi le Christianisme originel n'aurait pas été autre chose qu'un mouvement social, et le Christ, qu'un libérateur social, le libérateur des classes opprimées.

Il est touchant de constater que chacun, selon son propre point de vue et ses propres intérêts, veut se retrouver en Jésus-Christ, ou du moins avoir part à ses bienfaits. Nous voyons se renouveler le spectacle que le gnosticisme a offert au deuxième siècle, et qui se présente comme une lutte entre les droits de plusieurs à posséder Jésus-Christ. Tout dernièrement, on nous a démontré la parenté non seulement des idées de Tolstoï, mais même celle des théories de Nietzsche avec l'Evangile. Et peut-être pourrions-nous dire beaucoup plus de choses importantes sur de pareils rapports que sur ceux qu'ont un grand nombre de spéculations

« théologiques » et « philosophiques » avec cette même prédication de Jésus-Christ.

Au total, l'impression que l'on reçoit de ces jugements contradictoires est attristante et décourageante ; c'est une confusion inextricable. Comment pourrait-on en vouloir à ceux qui, après avoir fait quelques efforts pour s'orienter dans un semblable dédale, abandonnent la partie ?

Peut-être ajoutent-ils même qu'au fond la question est indifférente. Que nous importe une histoire, que nous importe une personne qui a vécu il y a dix-neuf siècles ? Notre idéal et nos forces doivent être actuels ; il est étrange, il est insensé de vouloir péniblement tirer des vérités de vieux manuscrits ! Celui qui parle ainsi n'a pas tort, mais il n'a pas raison. Ce que nous sommes et ce que nous possédons — au sens le plus élevé — nous le possédons par l'histoire, dont les faits, par leurs conséquences, se perpétuent jusqu'à nos jours. Mais ce n'est pas seulement l'affaire, ni la tâche de l'historien d'en tirer une science positive ; c'est celle de tout homme qui désire s'approprier la vigueur et la richesse de ce qu'il a ainsi gagné. Et que l'Evangile appartienne à l'histoire et qu'il ne puisse être remplacé par rien autre, c'est ce que les esprits les plus profonds ont sans cesse répété. « Que la culture spirituelle progresse, que l'esprit humain s'élargisse tant qu'il voudra, il ne dépassera

pas la majesté et la culture morale du Christianisme, telles qu'elles brillent et luisent dans l'Evangile. » Dans ces paroles, Gœthe, après beaucoup de tâtonnements, et par un travail incessant sur lui-même, a résumé son jugement moral et historique. Même à défaut d'un désir personnel, son témoignage seul nous engagerait à examiner ce qu'il estimait à un si haut prix. Et si, en opposition avec cette profession de foi, des voix plus sonores et plus assurées soutiennent aujourd'hui que la religion chrétienne se survit à elle-même, ce doit être pour nous une raison de chercher à connaître de près celle dont on croit déjà pouvoir dresser l'acte de décès.

Mais, en vérité, cette religion et son influence sont présentement plus vivantes que jamais. Nous pouvons dire, à l'éloge de notre temps, qu'il se préoccupe vraiment de l'essence et de la valeur du christianisme, et qu'aujourd'hui il en est plus question qu'il y a trente ans, de même que l'on fait plus de recherches dans cette direction. A travers les hésitations et les diverses expériences, à travers les réponses absurdes et obscures, à travers les caricatures, dans ce pêle-mêle désordonné, jusque dans la haine, on peut cependant sentir la vie et une lutte sérieuse. Pourtant il ne faut pas nous imaginer que cette lutte soit nouvelle, et que nous soyons les premiers à combattre pour rejeter la

[illegible]

religion dogmatique et pour parvenir à une religion libérale et originelle, ni que de pareils débats ne sortent beaucoup d'obscurité et de demi-vérités.

Carlyle écrivait, il y a soixante-deux ans : « Dans ces temps pleins de confusions, le principe religieux, ayant été chassé de la plupart des églises et se revêtant aveuglément et transitoirement des formes étranges de la superstition et du fanatisme, demeure invisible dans le cœur de quelques hommes nobles et désire ardemment une nouvelle révélation pour laquelle il travaille, ou, dépaysé, cherche son incarnation terrestre, comme un corps sans âme. L'enthousiasme élevé de la nature humaine à notre époque n'a rien qui lui donne l'essor, et cependant il reste indestructible, infatigable, agit et travaille sourdement dans le chaos infiniment vaste. C'est ainsi que, les unes après les autres, les sectes et les églises s'élèvent et disparaissent dans de nouvelles métamorphoses. »

Celui qui connaît nos contemporains dira que ces lignes auraient pu être écrites aujourd'hui. Mais dans ces conférences, nous ne voulons pas nous occuper du principe religieux et de ses évolutions ; nous essayerons de répondre à cette question plus modeste, mais non moins impérieuse : Qu'est-ce que le christianisme ? Qu'a-t-il été ? Qu'est-il devenu ? Nous espérons que les réponses faites à ces demandes jetteront une lumière sur

celle-ci dont le champ est encore plus étendu : Qu'est-ce que la religion et que doit-elle être pour nous ? Après tout, ce n'est qu'à la religion chrétienne que nous avons à faire ; les autres ne nous émeuvent plus jusqu'au fond de l'âme.

Qu'est-ce que le Christianisme ? — Nous voulons ici examiner ce problème uniquement au point de vue historique, c'est-à-dire au moyen de la science historique et de l'expérience acquise par l'histoire vécue. Ceci exclut évidemment les considérations apologétiques et philosophiques ; permettez-moi de dire quelques mots à ce sujet.

L'apologétique a sa place dans les sciences religieuses, et c'est une grande et noble tâche que celle de démontrer quels sont les droits de la religion chrétienne comme de mettre en évidence son importance dans la vie intellectuelle et morale. Seulement il ne faut pas confondre l'objet de l'apologétique avec la question purement historique de l'essence de cette religion, sinon c'en est fini du crédit des recherches historiques. C'est pour l'avoir fait que l'apologétique, telle que nous la réclamons aujourd'hui, n'a pas produit d'œuvre véritablement grande. A part quelques tentatives, cette science est dans un état déplorable, elle ne sait pas elle-même ce qu'elle doit défendre, et elle ignore les moyens qu'elle doit employer. Par

suite, elle est fatalement sans valeur et sans dignité. Voulant bien faire, elle loue la religion comme si c'était une marchandise ou un remède universel pour tous les maux de la société ; aussi semble-t-elle employer toutes sortes de futilités, afin de l'orner ; tandis qu'elle travaille à la représenter comme une chose glorieuse et nécessaire, elle lui dérobe son sérieux, ne trouvant qu'une chose à dire pour sa défense, c'est qu'elle est acceptable, parce qu'elle est inoffensive. Enfin elle ne se lasse pas de s'emparer en sous-main et pour tenir lieu d'argument, de quelque programme ecclésiastique de la veille ; car dans la structure décousue de ses idées, qu'importe un morceau de plus ou de moins. Le dommage que l'apologétique a causé et qu'elle cause encore est indescriptible ! Non, la religion chrétienne est une chose sublime, simple, et qui aboutit à ce point unique : la vie éternelle dans le temps, sous les yeux de Dieu et par la puissance de Dieu. Ce n'est pas un arcane éthique ou social destiné à conserver ou à améliorer. Celui qui, de prime abord, demande ce qu'elle a accompli pour la culture et le progrès de l'humanité et qui d'après cela veut fixer sa valeur, lui porte atteinte. Gœthe a dit : « L'humanité avance toujours, et l'homme reste toujours le même. » Eh bien ! la religion se rapporte à l'homme, à cet homme qui reste toujours le même

au milieu de tous les changements et de tous les progrès. C'est pourquoi l'apologétique chrétienne devrait se rendre compte que c'est la religion dans sa simplicité et dans sa force qu'elle a pour objet. Certainement la religion n'existe pas seulement pour elle-même, elle vit encore dans une communauté étroite avec tous les actes de l'esprit, aussi bien qu'avec l'état moral et économique de l'humanité. Elle n'est pas seulement une fonction ou un exposant, elle est un être pensant qui intervient pour réprimer ou pour aider, pour détruire ou pour féconder. La première tâche est donc d'apprendre à connaître cette religion et à déterminer son caractère propre, de quelque façon que l'individu se place à son égard, qu'elle occupe dans sa vie beaucoup ou peu de place.

Les considérations de philosophie religieuse, dans le sens le plus étroit du mot, seront également exclues de ces conférences. Si nous les avions prononcées, il y a soixante ans, nous nous serions efforcé de trouver, par la spéculation, un concept général de la religion, et d'après ce concept, de définir celui de la religion chrétienne. Mais nous sommes devenus sceptiques à l'égard de ce procédé. *Latet dolus in generalibus!* Nous savons aujourd'hui que la vie ne se laisse pas enchaîner par des concepts généraux, et qu'il n'y a pas de concept de la religion dans lequel les véri-

tables religions soient simplement des espèces. Oui, on peut demander : y a-t-il un concept commun de la religion ? le concept commun n'est-il peut-être qu'une vague disposition ? Ce mot désigne-t-il seulement un vide dans notre intérieur, vide que quelques-uns remplissent à leur manière et que beaucoup ignorent même ? Je ne suis pas de cette opinion; je suis convaincu qu'au fond il y a chez les hommes quelque chose qui leur est commun et qui dans le cours de l'histoire s'est élevé de la diversité et de l'obscurité à l'unité et à la clarté. Je suis de l'avis de Saint Augustin quand il dit : « O toi, Seigneur, tu nous a créés pour toi, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il ait trouvé le repos en toi. » Mais notre tâche ne sera pas ici de le démontrer, et ni par la psychologie en général, ni par celle des différents peuples, d'établir l'essence et le rôle de la religion. Nous nous en tiendrons à ce thème purement historique : Qu'est-ce que la religion chrétienne ?

Où trouverons-nous la matière de nos recherches ? La réponse paraît simple et à la fois concluante : Dans Jésus-Christ et dans son Evangile. Mais si l'Evangile nous fournit le point de départ de nos recherches et en est le champ même, nous ne devons pourtant pas nous contenter de présenter l'image de Jésus-Christ et les points fonda-

mentaux de son Evangile. Nous ne devons pas le faire, par la raison, que toute grande, toute véritable personnalité révèle une part de son être, d'abord aux hommes sur qui elle agit. Oui, on peut aller jusqu'à soutenir que plus puissante est la personnalité et plus elle intervient dans la vie intérieure d'autres hommes, moins on peut connaître la totalité de son être d'après ses propres paroles et ses propres actions seulement. Il faut en étudier le reflet et les effets qui se manifestent dans ceux dont elle est devenue le guide et le maître. C'est pourquoi il est impossible, si l'on se limite à la prédication de Jésus-Christ, d'avoir une réponse complète à cette question : Que veut dire le mot « chrétien ». Nous devons donc comprendre dans notre examen la génération de ses premiers disciples — de ceux qui ont mangé et bu à ses côtés — pour savoir comment ils ont vécu en lui.

Mais notre tâche ne sera pas encore terminée ici : s'il s'agit dans le christianisme d'une force dont la valeur ne s'attache pas seulement à une époque définie, si en lui et par lui, des forces ont été délivrées, non pas une fois, mais pour toujours, il faut que nous ayons connaissance de tous les produits de son esprit. Nous n'avons pas affaire là à une doctrine qui se répète uniformément ou qui est modifiée arbitrairement, mais à un foyer de vie toujours allumé de nouveau et qui brûle

maintenant de sa propre flamme. Nous pouvons ajouter que le Christ même et les Apôtres étaient convaincus que cette religion qu'ils semaient serait dans l'avenir témoin de choses plus grandes et plus profondes qu'elle n'en voyait du temps de sa fondation ; ils avaient confiance en l'esprit qui les conduisait d'une clarté à une autre et qui devait développer des puissances plus hautes. De même que nous ne connaissons une plante que lorsque, après avoir regardé sa racine et sa tige, nous considérons aussi son écorce, ses branches, ses fleurs, ainsi ferons-nous pour la religion chrétienne, en nous aidant d'une induction complète qui comprendra son histoire entière. Certainement elle a eu son époque classique et, bien plus, elle a eu un fondateur qui a vécu ce qu'il enseignait — et ce qui importe, c'est de pénétrer en lui ; — mais se borner à lui, ce serait se placer à un point de vue trop bas. C'est une vie religieuse indépendante qu'il voulait créer, et il l'a créée ! Oui, nous allons le voir, sa propre grandeur consiste dans ce qu'il a conduit les hommes à Dieu, afin que dès lors ils vécussent avec lui d'une vie à eux. — Comment pouvons-nous taire l'histoire de l'Evangile, quand nous nous proposons d'en connaître l'essence ?

On nous objectera qu'ainsi la voie à suivre posée, menace de nous conduire à beaucoup de

fautes et d'erreurs. C'est incontestable. Mais si, à cause de ces difficultés, on simplifie le problème et que, par suite, la donnée en soit erronée, on n'a là qu'un expédient ; bien plus, quoique la complexité croisse, si d'un autre côté le problème est examiné à un point de vue plus élevé, notre travail deviendra plus facile ; il nous sera alors aisé de distinguer l'essentiel dans le phénomène et de séparer le noyau de l'écorce.

Jésus-Christ et ses premiers disciples ont vécu dans leur temps comme nous dans le nôtre, c'est-à-dire qu'ils ont senti, compris, jugé et combattu d'après l'horizon et le cadre de leur nation. S'il en eût été autrement, ils n'eussent pas été des hommes de chair et de sang, mais des fantômes. A la vérité, pendant dix-sept siècles, on a pensé et beaucoup d'entre nous pensent encore qu'on fait sa part à l'humanité de Jésus-Christ en enseignant qu'il avait un corps humain et une âme humaine. Comme si cela pouvait exister sans une individualité ! Etre homme, c'est avoir une organisation intellectuelle déterminée et par cela même limitée et bornée et ensuite se trouver dans des circonstances historiques également limitées et bornées. En dehors de ces conditions, il n'y a aucune « humanité. » De là résulte qu'un homme ne peut rien penser, rien dire, rien faire sans le coefficient de sa nature propre et celui de son temps. Et si certaines

expressions semblent vraiment classiques et avoir une valeur réelle pour toutes les époques, il y a pourtant dans la langue une restriction sensible. Mais la totalité d'une personne spirituelle peut encore beaucoup moins s'exprimer de façon à ce qu'on n'en perçoive pas les bornes et en même temps ce qui est conventionnel et ce qui lui est étranger ; du reste le défaut de la définition doit naturellement se manifester d'autant plus que le spectateur est plus éloigné, dans le temps, de l'objet qu'il considère.

Pour l'historien dont la tâche est de déterminer ce qui a de la valeur et ce qui est durable — et c'est le plus haut problème qu'il ait à résoudre — il résulte, de ces conditions, la nécessité de ne pas s'attarder au mot, mais à « l'essentiel ». « Tout » le Christ, « tout » l'Evangile, si par cette maxime on conçoit et prend pour norme l'image extérieure tracée dans tous ses détails, c'est un mot d'ordre aussi mauvais et aussi faux que « tout » Luther. Ils est mauvais parce qu'il nous asservit ; il est faux parce que ceux mêmes qui le proclament ne le prennent pas au sérieux, et que même s'ils l'essayent, ils n'y parviennent pas. Cela leur est impossible parce qu'ils ne peuvent cesser de sentir, de connaître, de juger autrement que comme des enfants de leur temps.

Ici il y a deux alternatives : ou l'Evangile est dans toutes ses parties identique à sa première forme, alors il appartient à cette période et finit avec elle ; ou bien il contient, sous des formes historiques changeantes, quelque chose dont la valeur subsiste à travers tous les siècles. Cette dernière supposition est la vraie. L'histoire de l'Eglise montre, dès le commencement, que le « Christianisme primitif » devait disparaître afin que le « Christianisme » durât ; et pareillement, dans la suite, une métamorphose a succédé à une autre. A l'origine, il s'agissait de se débarrasser des anciennes formules, de corriger les espérances et de modifier le mode des sentiments. Et cette évolution n'a pas cessé. Par ce fait que nous ne voyons pas seulement le point de départ, mais toute la marche du christianisme, nous sommes plus capables de mesurer ce qui est essentiel et ce qui a vraiment de la valeur.

Nous en sommes plus capables, mais nous n'avons pas besoin d'en emprunter la connaissance à la suite de l'histoire postérieure. L'affaire va de soi. Nous verrons que l'Evangile, dans l'Evangile, est quelque chose de si simple et qui nous parle avec tant de force que nous ne pouvons manquer d'en distinguer la substance. De vastes travaux méthodiques et de longs préliminaires ne sont pas nécessaires pour en trouver le chemin ; toute personne qui a

le sentiment de ce qui est vivant et vraiment grand saura l'apprécier et en distinguera l'écorce historique. Si même il y a des points où il n'est pas très facile de détacher ce qui est durable de ce qui est passager, le principal de ce qui est purement historique, pourtant nous ne ferons pas comme l'enfant qui, cherchant le noyau, effeuille la racine jusqu'à ce qu'il n'ait plus rien dans la main et qu'il comprenne que les feuilles étaient le noyau même. On a souvent agi ainsi avec l'histoire de la religion chrétienne ; mais les gens qui ont employé ces procédés égarent peu en comparaison de ceux qui veulent nous persuader qu'il n'y a ni écorce, ni noyau, ni croissance, ni dépérissement, mais que tout est également valable et tout également impérissable.

Dans ces conférences, nous parlerons d'abord de l'Evangile de Jésus-Christ, et cette première partie nous occupera plus longtemps que les autres. Nous verrons ensuite quelle impression lui et son Evangile ont faite sur la première génération de ses disciples. Et enfin nous suivrons les phases principales du « Christianisme » dans l'histoire, et nous essayerons d'en discerner les traits principaux. Ce qu'il y a de commun dans tous ces phénomènes contrôlés par l'Evangile et encore une fois, les traits fondamentaux de l'Evangile contrôlés par l'histoire, nous rapprocheront, osons-nous l'espérer, du cœur du

sujet. Il est vrai que, dans le cadre d'une conférence de quelques heures, on ne peut traiter que le plus important. Mais peut-être n'est-il pas inutile de mettre sous les yeux les points saillants et les reliefs de cette image, tout en laissant de côté ce qui est secondaire, de considérer la matière essentielle sous une forme concentrée. Nous devons renoncer à nous étendre sur le Judaïsme et sur sa situation intérieure et extérieure, de même que sur le monde Greco-Romain. Néanmoins il ne faut pas les ignorer. Ils doivent toujours être présents à notre esprit. Mais les vastes exposés ne sont pas nécessaires ici. La prédication de Jésus-Christ, en quelques pas gigantesques, nous conduira à une hauteur où les rapports qu'elle a avec le Judaïsme semblent perdus et où les fils qui la relient à l'histoire du temps sont invisibles. Ces assertions doivent vous sembler paradoxales, car précisément aujourd'hui on assure, comme s'il s'agissait d'une nouvelle découverte, qu'on ne peut pas comprendre la prédication de Jésus-Christ, et encore moins l'enseigner, si on ne la considère pas dans sa connexion avec les dogmes judaïques d'alors et si, avant tout, on n'établit pas quels étaient ces dogmes. Dans cette affirmation, il y a beaucoup de vrai, mais pourtant, comme nous le démontrerons, elle est fausse. En outre, elle devient absolument erronée quand elle arrive à cette thèse

au premier abord éblouissante, que l'Evangile n'est compréhensible que comme le dernier effort d'une époque de décadence, comme la religion d'un groupe de désespérés qui, envahis du dégoût de la terre, essayent d'atteindre le ciel et de s'assurer là leur droit de cité, — ce serait donc une religion de misérables ! — Mais il est à remarquer que les disciples de Jésus ne sont pas saisis d'une véritable désespérance, mais la combattent au contraire; il est frappant que les conducteurs de ce mouvement, autant que nous les connaissons, ne portent pas l'empreinte du désespoir et de la faiblesse; et encore plus remarquable est-ce qu'ils renoncent à ce monde et à ses biens, mais fondent, par la sainteté et l'amour, une fraternité qui déclare la guerre à la grande misère de l'humanité. Plus je lis et plus je médite l'Evangile, plus s'effacent pour moi les circonstances historiques dans lesquelles il s'est trouvé et dans lesquelles il a pris naissance. Je ne doute pas que le fondateur n'ait eu déjà le regard fixé sur l'*homme* dans quelque condition qu'il se trouve, l'*homme* qui au fond demeure toujours le même, qu'il soit dans une marche ascendante ou descendante,. qu'il se trouve dans la richesse ou dans la pauvreté, que son intelligence soit faible ou forte. C'est la souveraineté de l'Evangile qu'il agisse à l'égard de toutes ces oppositions comme si elles étaient identiques; et qu'il les

maîtrise, car il découvre ainsi chez l'homme le point qui est insensible aux conditions extérieures. Chez Paul, cette tendance est claire — semblable à un roi, il domine intérieurement les choses et les rapports des choses et veut les voir dominés ainsi. La thèse de l'époque de décadence et de la religion de misérables nous conduit à un parvis extérieur. Elle peut aussi indiquer ce qui a donné la forme primitive du christianisme ; mais si elle s'offre comme la clef pour la compréhension de cette religion, il faut la repousser. Avec cette prétention, elle n'est, du reste, que l'application d'une mode historique qui, il est vrai, durera plus longtemps que d'autres modes dans les travaux historiques parce que, grâce à elle, on a jeté la lumière sur quelques obscurités. Mais ses partisans ne touchent pas le fond de la question, supposant secrètement d'ailleurs qu'elle n'a pas du tout de fond.

Pour terminer, laissez-moi toucher brièvement un point important. Nous ne pouvons pas, dans l'histoire, porter de jugement absolu. C'est une opinion qui aujourd'hui — je dis aujourd'hui à dessein — est claire et incontestable. L'histoire peut seulement nous montrer ce qui a été, et quand nous éclairons, rassemblons et jugeons les évènements, il ne faut pas nous imaginer pouvoir prononcer quelques verdicts absolus comme résultat

d'une pure considération historique. C'est seulement le sentiment et la volonté qui dictent de telles appréciations qui sont des faits subjectifs. L'erreur de croire que ces jugements pouvaient produire la connaissance est issue de la longue époque où l'on attendait tout du savoir et de la science, alors qu'on croyait pouvoir les étendre de façon à ce qu'ils enveloppassent et apaisassent tous les besoins du cœur et de l'âme; mais à cela ils sont impuissants. Dans les heures de travail ardent, cette opinion envahit notre âme et pourtant — combien l'humanité ne serait-elle pas désespérée si la paix après laquelle elle aspire, la clarté, la sécurité et la force qu'elle demande dépendaient de la mesure de savoir et de connaissance ?

DEUXIÈME CONFÉRENCE

Dans notre exposition nous esquisserons les lignes principales de l'enseignement de Jésus, et nous y comprendrons la forme dont il l'a revêtue, parce que c'en est une partie intégrante ; puis nous verrons quel côté essentiel de sa personnalité s'y est révélé, car il prêchait « avec autorité et non comme les Scribes et les Pharisiens ». Avant d'aborder ces éléments vitaux, je me crois tenu de vous orienter en quelques mots au milieu des sources.

Nos sources, quant à la doctrine de Jésus, sont — à l'exception d'un petit nombre d'informations importantes que nous trouvons dans l'apôtre Paul — les trois premiers Evangiles. Tout ce que nous connaissons sur la vie et la doctrine de Jésus, en dehors de ces Evangiles, est si peu considérable,

qu'une page le contiendrait. De plus, le quatrième Evangile, qui du reste ne se donne pas pour être de l'apôtre Jean, ne peut passer pour une source historique dans le sens habituel du mot. L'auteur a écrit avec une liberté souveraine, il a transformé les actes, et les a représentés dans une lumière étrangère ; il a composé le récit d'une façon indépendante et a illustré de hautes pensées par des situations poétisées. C'est pourquoi son livre, quoiqu'il renferme une tradition véritable, encore que difficile à vérifier, ne peut pas être compté parmi les documents de la vie de Jésus; il y a peu à recueillir chez lui, et encore faut-il le faire avec précaution. Par contre, son ouvrage est une source de premier rang pour savoir quelle appréciation de la personne de Jésus l'Evangile répandait, quelle lumière, quelle ardeur, il communiquait.

Il y a soixante ans, David Frédéric Strauss croyait avoir détruit l'historicité des trois premiers Evangiles. Mais la critique historique des deux générations suivantes a réussi à la reconstituer pour une grande part. En vérité, ces Evangiles ne sont pas des œuvres historiques. Ils n'ont pas été rédigés pour raconter purement et simplement ce qui était arrivé ; ce sont des livres destinés à évangéliser. Leur but était d'éveiller la foi en la personne et en la mission de Jésus-Christ, et la relation de ses discours ainsi que

celle de ses actions, de même que les renvois à l'ancien Testament n'ont pas d'autre but. Pourtant ils ne sont pas inutiles comme sources historiques, surtout parce que leur objet n'est pas emprunté à l'extérieur, mais puisé dans les opinions de Jésus. Lorsque l'on veut découvrir, chez les Evangélistes, de grandes tendances directrices, ces tendances ne se confirment pas, même si certaines intentions se sont fait jour dans les détails. Les Evangiles ne sont pas des écrits de « partis, » et ils ne sont pas non plus, d'une façon saisissante, l'œuvre de l'esprit grec. Dans leur contenu essentiel, ils appartiennent à la période primitive du Christianisme, à sa période judaïque, à cette courte époque, que nous pouvons regarder comme la paléontologique. Un des hasards de l'histoire, pour lequel nous avons le plus sujet d'être reconnaissant, est que nous possédions encore des récits de ce temps, encore que la composition et la rédaction en soient de valeur secondaire, surtout pour le premier et le troisième Evangile. Le caractère unique des Evangiles est aujourd'hui généralement reconnu par la critique. Avant tout, ils se différencient de la littérature postérieure par la façon de raconter. Ce genre littéraire, qui était né, par analogie de la manière de professer des maîtres Juifs, de la nécessité de catéchiser, cette forme unique et émouvante n'aurait

pu, après quelques dizaines d'années, être reproduite d'une façon exacte. En se répandant dans le monde Gréco-Romain, l'Evangile s'était approprié les formes littéraires de la Grèce, et le style des Evangiles faisait maintenant l'impression de quelque chose d'étranger, mais de sublime. La langue grecque est posée légèrement sur ces écrits dont le contenu peut être traduit en hébreu ou en araméen, sans beaucoup de peine. Il est incontestable que nous avons à faire là à une tradition originelle.

Combien cette tradition était arrêtée dans son expression, c'est ce que nous montre le troisième Evangile. Vraisemblablement, il a été écrit au temps de Domitien par un grec, et dans son autre ouvrage, les actes des Apôtres, de même que dans le prologue de l'Evangile, il nous montre qu'il était familier avec la langue de son peuple, telle qu'on l'écrivait, et qu'il était même un excellent styliste. Mais dans la narration de l'Evangile il n'a point osé abandonner le type habituel; à l'égard de la langue, de la construction, du coloris, et de particularités diverses, il raconte de la même façon que Marc et Matthieu ; il n'a corrigé, et cela d'une main délicate, que les expressions et les tournures les plus grossières qui eussent choqué le goût cultivé. Il y a encore une chose remarquable dans son Evangile ; il nous assure,

en commençant, qu'il s'est renseigné exactement « sur tout », et qu'il a examiné un grand nombre de relations. Si nous l'étudions de plus près, à l'égard de ses sources, nous trouvons qu'il a principalement puisé dans l'Evangile de Marc et à une source dont Matthieu s'est servi également. Ces deux écrits lui semblent, à cet historien digne de foi, les meilleurs parmi une foule d'ouvrages semblables. C'est une garantie de leur valeur. Il n'a pas trouvé possible, ni nécessaire, de remplacer cette tradition par une autre.

Mais encore, cette tradition, à l'exception du récit de la passion, est presque exclusivement Galiléenne. Si cet horizon géographique n'avait été vraiment celui de l'œuvre publique de Jésus, la tradition ne l'aurait pas relaté ainsi ; tout récit composé avec apprêt, l'eût représenté comme agissant dans Jérusalem. C'est ce qu'a fait le quatrième Evangile. Que les Synoptiques laissent Jérusalem presque entièrement de côté, voilà ce qui nous prédispose favorablement en leur faveur.

Considérés au point de vue de « l'unité, de l'inspiration et de l'intégralité, » ces écrits laissent beaucoup à désirer et même, jugés d'après un canon plus humain, ils ne sont point exempts d'imperfections. Evidemment il n'y a pas là de grossières interpolations postérieures ; il est remar-

quable que le quatrième Evangile, seul, introduit des Grecs s'informant de Jésus, mais chez les premiers aussi se révèlent les conditions d'une Eglise primitive et les expériences d'une époque qui n'était pas la plus ancienne. Cependant on est plus prompt qu'il n'est nécessaire à interpréter certaines particularités. En outre la conviction que les prophéties de l'Ancien Testament ont trouvé leur accomplissement dans l'histoire de Jésus a jeté du trouble dans la tradition. Enfin dans un grand nombre de récits l'élément merveilleux prend une part dominante. Par contre, l'affirmation de Strauss que les Evangiles contiennent beaucoup de « mysticisme » n'est pas exacte, même si l'on accepte la conception fausse et indéterminée qu'il en avait. On n'en trouve que dans l'histoire de l'enfance, et encore est-ce rare. Ces éléments qui dénaturent, n'atteignent pas le fond des récits ; l'observateur supplée facilement à ces défauts de la trame, soit par la comparaison des Evangiles entr'eux, soit par le jugement qui s'est mûri chez lui en étudiant l'histoire.

Et ce merveilleux et ces miracles ! Non seulement Strauss, mais bien d'autres aussi en ont éprouvé un tel dégoût que pour cette raison ils ont nié la véracité des Evangiles. C'est un grand progrès qu'a fait la science historique pendant la dernière génération, lorsqu'elle a appris à consi-

dérer ces documents avec plus d'intelligence et de bienveillance et que, par suite, elle a pu apprécier les récits miraculeux et les employer comme des sources historiques. Il me faut, pour vous aussi bien que pour le problème lui-même, expliquer brièvement la position que prend de nos jours la science historique à l'égard du miracle.

D'abord, nous savons que les Evangiles sont nés dans un temps où le miracle était quelque chose de quotidien, si l'on peut parler ainsi. On se sentait et on se voyait entouré de miracles, et cela, non pas seulement dans la sphère religieuse. Nous sommes accoutumés aujourd'hui, à l'exception de quelques spirites, à ne jamais poser la question du miracle qu'en relation avec la religion. En ce temps-là, il en était autrement. Les causes qui produisaient le miracle étaient nombreuses. On croyait bien qu'une divinité opérait chaque miracle — le dieu fait le miracle — mais on n'avait pas de lien religieux avec tous les dieux. De plus on ne possédait pas la conception rigoureuse du miracle que nous lui appliquons, et qui s'est formée par la connaissance des lois de la nature et de leur valeur. Jusqu'alors on n'avait point l'idée exacte de ce qui était possible ou impossible, de ce qui était la règle et de ce qui était l'exception. Mais là où règne l'obscurité, c'est-à-dire là où cette question n'est pas nettement formulée, il n'y

a pas de miracle au sens propre du mot. Une rupture de l'harmonie des lois de la nature ne peut être perçue si l'on ignore ce que c'est que l'harmonie des lois de la nature. En même temps les miracles pouvaient donc avoir une toute autre signification que de nos jours, si toutefois ils en avaient une. Pour les hommes d'alors, les miracles étaient seulement des faits extraordinaires et, s'ils constituaient un monde en soi, on tenait pour certain que cet autre monde, par des points innombrables et d'une manière mystérieuse, intervenait dans le nôtre. Non seulement les envoyés de Dieu, mais aussi les magiciens et les charlatans régissaient une partie de ces forces mystérieuses. La signification qu'on devait accorder au « fait miraculeux », était une controverse dont le résultat n'avait rien de décisif ; tantôt on le prisait très haut et on l'identifiait à l'essence de la religion, tantôt on en parlait avec mépris.

En second lieu, nous savons que le miracle était attribué à des personnages en vue, non pas longtemps après leur mort, ni quelques années après qu'il ait eu lieu, mais immédiatement, souvent même le lendemain de ce jour. Rejeter des récits comme inutiles ou les transporter à une époque postérieure parce qu'ils relatent des miracles, c'est là un préjugé.

En troisième lieu, nous sommes convaincus que

tout ce qui arrive dans le temps est soumis aux lois générales du mouvement et qu'ainsi, dans ce sens, c'est-à-dire en tant que rupture de l'harmonie des lois de la nature, il ne peut y avoir de miracles. Mais nous savons, aussi, que la créature religieuse, si elle est véritablement pénétrée de religion et qu'elle ne se contente pas de croire à la religion des autres, est assurée qu'elle n'est pas emprisonnée dans le cours aveugle et brutal de la nature, mais que cette même nature se dirige vers le but le plus élevé, et de plus que par une force intérieure et divine on peut la faire servir à ce que « tout concoure au bien ». Je résumerai cette idée en un mot : nous pouvons nous libérer de l'assujettissement à la contingence de l'être — et ce que j'avance ici, nous le constatons dans les différents événements de la vie comme un miracle toujours nouveau ; une telle pensée est inséparable de la religion supérieure, qui s'écroulerait si elle l'abandonnait. Ceci s'applique aussi bien à la vie individuelle qu'au grand drame de l'histoire du monde. Comme la pensée d'un homme religieux doit être claire et rigoureuse, lorsqu'il garde néanmoins la conviction de la cohésion inflexible des lois de la nature dans le temps et dans l'espace ! Qui peut s'étonner que les esprits les plus élevés ne séparent point ces deux opinions ? Et si, d'abord, nous ne vivons pas d'une conception, mais

d'opinions et d'un symbole, pourquoi ne comprendrions-nous pas le divin et ce qui nous conduit à la liberté, comme une force puissante qui intervient dans la cohésion des lois de la nature, la rompt ou l'annule même ? Quoique cette idée appartienne seulement au domaine de l'imagination et soit purement figurative, elle durera, nous semble-t-il, aussi longtemps que la religion.

Enfin, en quatrième lieu, l'harmonie des lois de la nature est inviolable ; mais nous ne connaissons pas à beaucoup près les forces qui par là sont mises en mouvement et sont en action réciproque les unes avec les autres. Nous ne connaissons pas encore complètement les forces matérielles et le champ dans lequel elles se meuvent ; et nous ignorons bien davantage les forces psychiques. Nous voyons qu'une volonté ferme et une foi certaine ont un effet jusque sur la vie corporelle et produisent des phénomènes que nous prenons pour des miracles. Qui a pu jusqu'à présent tracer les limites précises du possible et du réel ? Personne. Qui peut dire jusqu'où s'étend l'influence de l'âme sur l'âme et celle de l'âme sur le corps ? Personne. Qui peut soutenir que tout ce qui nous étonne dans cette sphère ne soit que charlatanisme et qu'illusion ? Certainement il n'y a pas de miracles, mais seulement des phénomènes merveilleux et inexplicables. Parce que nous savons cela aujourd'hui, nous

sommes devenus plus prudents et plus réservés dans nos jugements à l'égard des récits miraculeux des temps passés. Que la terre se soit arrêtée dans sa course, qu'une ânesse ait parlé, qu'une tempête sur l'océan ait été apaisée d'un mot, nous ne le croyons plus et nous ne devons plus le croire ; mais que des boiteux aient marché droit, que des aveugles aient vu, et que des sourds aient entendu, c'est ce qu'il ne faut pas repousser comme une illusion.

D'après ces indications, vous pouvez vous rendre compte, vous-mêmes, de la position que vous devez tenir à l'égard des récits miraculeux de l'Evangile et des résultats auxquels vous parviendrez. En certains cas, c'est-à-dire vis-à-vis des récits de miracles concrets, il reste toujours de l'incertitude. Autant que je sache, on peut les séparer en cinq groupes : 1° les récits de miracles qui sont l'effet d'une gradation d'événements naturels, mais saisissants ; 2° les récits de miracles qui sont inspirés par des paroles et par des analogies ou par des phénomènes de la vie de l'âme projetés dans le monde extérieur ; 3° ceux qui tirent leur origine de l'intérêt qu'on avait à voir se réaliser les prophéties de l'Ancien Testament ; 4° ceux par lesquels la puissance spirituelle de Jésus opérait la guérison ; 5° ceux qui sont impénétrables à notre compréhension. Mais il est re-

marquable que Jésus lui-même n'ait pas attribué à ces miracles l'importance décisive que déjà leur accordaient Marc et les autres Evangélistes. Il s'écriait avec regret et avec reproche : « Si vous ne voyez des signes et des miracles, vous ne croyez point ! » Celui qui a prononcé ces mots, ne peut pas avoir partagé l'opinion que la foi en ses miracles était le seul et le véritable chemin de la croyance en sa personne et en sa mission ; il a dû à ce sujet penser autrement que ses Evangélistes. Et cette circonstance digne d'intérêt qu'ils aient dit sans le comprendre : « Jésus, là, ne pouvait faire de miracles à cause de leur incrédulité », montre, d'autre part, avec quelles précautions il nous faut recevoir les récits miraculeux et dans quelle catégorie il faut les placer.

Il résulte de ces considérations que nous ne devons pas nous retrancher derrière les miracles pour éviter le problème de l'Evangile. Malgré ces récits et même à travers leur contenu, nous nous trouvons en face d'une réalité qui réclame notre participation. Etudiez-les et ne vous laissez pas scandaliser par telle et telle histoire de miracle qui nous paraît étrange et nous refroidit. Mettez de côté ce qui vous est incompréhensible. Peut-être le laisserez-vous toujours de côté et peut-être aussi, un jour, cela même prendra-t-il pour vous une signification dont vous n'avez jamais eu le pressenti-

ment. Permettez-moi de vous le dire encore une fois : ne soyez pas scandalisés ! La question du miracle est relativement indifférente en comparaison de beaucoup d'autres que présentent les Evangiles. Qu'est-ce que le miracle au prix de la question de savoir si nous sommes désespérément enserrés dans une fatalité immuable, ou s'il y a un Dieu qui gouverne le monde et à qui nous puissions demander, de qui nous puissions recevoir la puissance de dompter la nature.

Dans nos Evangiles, comme on sait, l'histoire du développement de Jésus ne nous est pas donnée ; ils ne relatent que son œuvre publique. Deux des Evangiles nous présentent en vérité une préhistoire (histoire de la naissance), mais nous pouvons la tenir pour nulle, car bien qu'elle contienne des choses dignes de foi, nous devons les considérer à l'égard de notre but comme dépourvues de sens. Les évangélistes n'y reviennent jamais et ne montrent jamais Jésus jetant un regard en arrière ni faisant quelques allusions à ces évènements. Au contraire, ils racontent que la mère et les frères de Jésus furent étonnés de sa vie publique et qu'ils ne purent s'en accommoder. Paul aussi se tait, et nous pouvons être certains que la plus ancienne tradition n'a pas connu l'histoire de la naissance.

Nous ne savons rien de la vie de Jésus pendant

ses trente premières années. N'est-ce pas une incertitude effrayante ? Que nous reste-t-il, s'il nous faut commencer l'exposition de notre problème en constatant que nous ne pouvons écrire une vie de Jésus ? Comment retracer la vie d'un homme dont nous ignorons absolument la formation et dont nous ne connaissons la vie que pendant une ou deux années ? Mais si nos sources ne sauraient être regardées comme une « biographie », elles sont pourtant riches à d'autres points de vue, et même leur silence à l'égard des trente premières années nous apprend beaucoup. Elles sont riches en contenu, parce qu'elles nous font part de trois points essentiels ; *elles nous donnent d'abord une image claire de la prédication de Jésus, aussi bien dans ses traits fondamentaux que dans son application à l'individu ; en second lieu, elles racontent la fin de sa vie qu'il a sacrifiée à sa mission, et en dernier lieu elles dépeignent l'impression qu'il a faite sur ses disciples, impression qu'ils ont communiquée à d'autres.*

Dans son œuvre, ces trois points sont significatifs, ils sont même décisifs. Parce que, nous les voyons nettement, il nous est possible de tracer une image caractéristique de Jésus ; pour nous exprimer plus simplement, il nous est possible de savoir ce qu'il voulait, ce qu'il était et ce qu'il doit être pour nous.

Mais quant au silence de ces trente années, nous voyons par nos Evangiles que Jésus n'a pas trouvé nécessaire de les faire connaître à ses disciples. Pourtant nous pouvons négativement tirer beaucoup de conclusions à ce sujet. D'abord il est très invraisemblable qu'il ait fréquenté les écoles des rabbins ; en aucun lieu, il ne parle comme quelqu'un qui possède une culture théologique et l'art de l'exégèse savante. Au contraire, on voit par ses lettres que l'apôtre Paul s'était assis aux pieds des théologiens. En Jésus, nous ne trouvons rien de pareil. C'est pourquoi l'on s'étonnait qu'il entrât dans les écoles et qu'il y enseignât. Il vit et il se meut dans les Saintes Ecritures, mais non pas comme un maître de profession.

De plus, il n'a pas eu de rapports avec les Esséniens, ces moines Juifs si singuliers. S'il avait pratiqué leurs doctrines, il eût été de ces disciples qui brisent les liens qu'ils ont vis-à-vis de leurs maîtres, par cela qu'ils enseignent et font l'opposé de ce qu'ils ont appris. Les Esséniens tenaient par dessus tout aux lois de la pureté, et ils n'étaient pas seulement étrangement fermés contre les impurs, mais aussi contre les relâchés. Leur isolement douloureux, leurs demeures en des lieux déterminés, leurs ablutions journalières et nombreuses ne peuvent être comprises qu'en se pla-

çant à ce point de vue. Chez Jésus, nous trouvons une manière de vivre absolument opposée : il recherche les pécheurs et mange avec eux. Cette différence fondamentale nous prouve que son esprit était bien éloigné de celui des Esséniens. Il se sépare d'eux à l'égard du but comme à l'égard des moyens. Si, dans beaucoup de préceptes adressés à ses disciples il semble être en accord avec les Esséniens, ce n'est qu'une circonstance accidentelle ; chez lui, les motifs sont tout autres.

En outre, si nous ne nous méprenons pas, pendant la période de la vie de Jésus qui nous est connue, il n'y a pas eu de crises, d'orages, et point de rupture avec sa vie passée. Dans ses discours, qu'il menace et châtie, qu'il appelle à lui amicalement, qu'il parle de ses rapports avec le Père ou avec le monde, on ne peut découvrir la trace d'une révolution intérieure ni la cicatrice d'un combat redoutable. En lui tout se passe aussi naturellement que s'il ne pouvait pas en être autrement, la source jaillit des profondeurs de la terre, claire et ininterrompue. On nous montre un homme qui, à l'âge de trente ans, semble n'avoir pas souffert de luttes dans son âme, de luttes après lesquelles il ait brûlé ce qu'il a adoré, et adoré ce qu'il a brûlé ! On nous montre un homme qui a brisé avec son passé pour appeler les autres à se convertir, sans qu'il parle jamais de sa propre

conversion! Cette considération exclut la possibilité que sa vie se soit passée au milieu de contrastes intérieurs, encore que les émotions, les tentations et les doutes ne lui aient pas manqué.

Enfin il y a ceci, la vie et les paroles de Jésus montrent qu'il n'avait eu aucun rapport avec la culture grecque. On serait presque en droit de s'en étonner, car la Galilée était remplie de Grecs, et dans beaucoup de ces villes, on parlait alors le grec comme aujourd'hui on parle le suédois en Finlande. Il y avait là des philosophes et des maîtres grecs, et il est à peine admissible que Jésus ait complètement ignoré leur langue. Mais on ne peut pas affirmer comme certain qu'il ait été influencé par eux, que la pensée de Platon ou celle des Stoïciens soit venue jusqu'à lui, fût-ce même sous une forme populaire. A la vérité, si l'individualisme religieux (Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu), si la subjectivité, si la pleine responsabilité de l'individu, si la séparation entre la religion et la politique, si tout cela est purement grec, alors Jésus s'est trouvé en relation avec le développement grec, il a respiré l'air grec le plus pur, et il a bu aux sources grecques. Mais on ne peut prouver que ce développement n'ait eu lieu que dans cette direction, qu'il ait eu lieu seulement chez les Hellènes; on peut démontrer au contraire que d'autres nations ont eu les mêmes conceptions et les mêmes

opinions, généralement après qu'Alexandre le Grand eut renversé les barrières qui séparaient les peuples. L'élément grec a été vraisemblablement, dans la plupart des cas, le facteur libérateur et progressif. Mais je ne crois pas que le psalmiste qui a prononcé ces mots : « Seigneur, lorsque je te possède, je ne demande rien au ciel ni à la terre », ait jamais entendu parler de Socrate ou de Platon.

Et, de ce silence sur les trentes premières années de Jésus, aussi bien que de ce que les Evangélistes taisent sur sa vie publique, nous pouvons tirer d'importants enseignements.

Il vivait dans la religion, et la religion était, pour lui, vivre dans la crainte de Dieu ; sa vie entière, tous ses sentiments et toutes ses pensées étaient en continuelle dépendance vis-à-vis de Dieu, et néanmoins, il ne parlait pas comme un exalté ou un fanatique qui ne voit qu'un point brillant, pour lequel s'évanouit le monde et tout ce qui dépend du monde. Il a formulé sa prédication et a regardé, d'un regard clair et pénétrant, la vie des grands et des petits qui l'entouraient. Il a déclaré qu'il ne servait à rien de gagner toute la terre, si on perdait le trésor de son âme, et pourtant il a manifesté sa tendresse et sa sympathie à tous les vivants. C'est ce qu'il

y a de plus sublime et de plus étonnant! Ses paroles, généralement formulées par sentences et par symboles, révèlent toutes les nuances du langage humain et tous les degrés des affections humaines. Il ne dédaigne ni les tons les plus amers de la plainte, ni ceux des jugements irrités, pas même ceux de l'ironie ; mais c'est l'exception. Un recueillement toujours égal, concentré vers un même but, le pénètre. Il ne parle jamais en extase, et on trouve rarement chez lui le ton prophétique. Quoiqu'il doive accomplir la plus grande mission qu'on puisse imaginer, son œil et son oreille restent ouverts à toutes les impressions ; quelle preuve de paix intensive et de certitude intérieure ! « La souffrance et les pleurs, le rire et l'espérance, la richesse et la pauvreté, la faim et la soif, la santé et la maladie, les jeux d'enfants et la politique, la méditation et la dissipation, le voyage, l'hôtellerie et le retour, le mariage et l'enterrement, les splendides demeures des vivants et les tombes des morts, le semeur et le moissonneur des champs, le vigneron au milieu des vignes, le travailleur loué sur le marché, le berger en quête de sa brebis, le chercheur de perles dans la mer, la femme qui prend soin du froment et du levain, celle qui cherche la dragme perdue, la plainte de la veuve à l'intendant sévère, la nourriture terrestre et sa corruption, les rapports spirituels

entre le maître et ses disciples, l'éclat de la cour et l'avidité des puissants, d'un côté, de l'autre l'innocence de l'enfant et la diligence du serviteur; toutes ces images animent ses enseignements et les rendent accessibles même à l'esprit des enfants. » Il y avait plus que cela, dans le fait de parler par images et par figures ; cette manière de s'exprimer, au milieu de la plus grande tension, témoigne d'une liberté intérieure et d'un repos de l'âme qu'aucun prophète n'a possédés avant lui. Son œil se repose avec joie sur les fleurs et sur les enfants, sur les lys des champs — Salomon dans toute sa gloire n'est pas vêtu comme l'un d'eux — sur les oiseaux du ciel et sur les passereaux des toits. Le supra-terrestre dont il vivait, ne troublait pas pour lui ce monde ; non, il le rapportait au Dieu qu'il connaissait, et qui, à ses yeux, protégeait cette terre et la conservait : « Votre père dans le ciel les nourrit. » La parabole est la forme favorite de ses enseignements. Mais la parabole et la réalité se mêlent insensiblement l'une à l'autre. Lui qui n'avait rien où reposer sa tête, il ne parle pas comme quelqu'un ayant rompu avec tout, pas comme un pénitent héroïque, pas comme un prophète extatique ; mais au contraire, comme un homme qui a trouvé le repos et la paix de son âme, et qui peut consoler les autres. Il touche des cordes puissantes ; il pose les hommes

devant un dénouement inévitable ; il ne leur laisse aucun échappatoire, et ce qu'il y a de plus troublant est, pour lui, évident et clair, et il l'exprime comme chose certaine, la revêtant de mots que la mère emploie lorsqu'elle s'adresse à son enfant.

TROISIÈME CONFÉRENCE

Dans la leçon précédente, après avoir traité de nos Evangiles et de leur silence, sur la formation intellectuelle et morale de Jésus, nous avons brièvement caractérisé sa prédication. Nous avons vu qu'il avait parlé comme un prophète, et que néanmoins, il n'avait pas parlé comme les autres prophètes. Ses paroles respirent la paix, la joie l'assurance. Il veut la lutte et la décision — et pourtant il n'y a rien dans ses symboles qui ne soit exprimé avec la plus remarquable égalité de ton. « *Là où est ton trésor, là est ton cœur* »; sous le soleil de Dieu et à la lumière du ciel, toutes choses croîtront et mûriront pour la moisson. Il vivait avec la conscience incessante de la présence de Dieu; sa nourriture était de faire sa volonté.

Mais — et il semble que ce soit le témoignage le plus frappant de sa liberté intérieure — il n'avait pas l'attitude d'un pénitent héroïque, ni d'un ascète qui a repoussé le monde. Ses regards se posaient avec complaisance sur les phénomènes de la terre, et il les voyait tels qu'ils nous apparaissent, sous leurs couleurs changeantes et bigarrées. Il les ennoblissait dans ses paraboles ; il contemplait la main du Dieu vivant à travers le voile qui la cache à nos yeux, et la reconnaissait partout.

Avant qu'il ne parût, un autre avait déjà prêché dans le monde Juif : Jean-Baptiste. Au moment où Jésus commençait sa vie publique, avait lieu, sur les bords du Jourdain, un mouvement populaire, tout à fait différent du mouvement messianique, qui, depuis plusieurs générations, tenait le peuple en haleine. A la vérité, Jean-Baptiste annonçait aussi que : « *le royaume de Dieu était proche* », et cela ne signifiait rien autre que ceci : le jour du Seigneur, le jugement et la fin du monde vont venir. Mais Jean n'annonçait pas ce jour comme un jour de jugement où Dieu ferait tomber sa vengeance sur le monde païen, tandis qu'il élèverait son peuple ; au contraire, il prophétisait un jugement pour ce peuple même. « Qui vous a appris à fuir la colère à venir ? Ne prétendez pas à dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham

pour père. Car je vous dis : Dieu peut faire naître de ces pierres des enfants d'Abraham. Et la cognée est déjà à la racine de l'arbre. » En d'autres termes, ce n'est pas la postérité d'Abraham, ce sont les actions justes qui, au jugement, seront considérées. Et lui-même, le prédicateur, il a commencé par faire pénitence, et il a consacré sa vie à la pénitence ; il se présente à ceux qui viennent l'entendre, habillé d'un vêtement fait de poils de chameau, et se nourrit de sauterelles et de miel sauvage. Mais que ses disciples soient des ascètes, ce n'est pas son dessein, du moins son dessein principal. Il se tourne vers le peuple, avec sa vie, son travail et ses soucis mercantiles, et il l'exhorte à devenir meilleur. Il semble que ce soit la seule vérité qu'il ait à leur communiquer, il dit aux publicains : « N'exigez rien de plus qu'il n'est prescrit » ; aux hommes de guerre : « Ne faites violence, ni tort à personne ; contentez-vous de votre solde » ; aux opulents : « Partagez votre nourriture avec les autres » ; à tous : « N'oubliez pas les pauvres ». Il montre en action la pénitence qu'il prêche, le repentir qu'il exige. Il n'est pas question seulement d'une manifestation extérieure, le baptême de la pénitence, il s'agit d'une vie juste dont le but doit être orienté vers la justice rétributive de Dieu. Jean ne parle pas de cérémonies, de sacrifices et d'actes prescrits par la loi ; il n'y

attachait évidemment pas d'importance. Les intentions et les actions morales sont seules décisives pour lui. Au jour du jugement, le Dieu d'Abraham jugera d'après cette mesure.

Arrêtons-nous un moment ! Ici, nous sommes pressés de questions auxquelles on a souvent répondu, mais qu'on pose toujours de nouveau. Il est évident que Jean-Baptiste a annoncé la souveraineté de Dieu et de sa sainte loi morale. Il est manifeste aussi qu'il a crié à ses compatriotes : ce qui est juste, voilà ce qui importe ; votre plus grand souci doit être celui de l'état intérieur de votre âme et celui de la moralité de vos actions. Enfin il est clair que sa conception de la morale n'était pas raffinée et artificielle : sa morale était une morale commune. Là se présentent certaines difficultés.

Premièrement : s'il s'agissait de quelque chose d'aussi simple que l'éternelle loi de sainteté, à quoi bon alors toute cette mise en scène : le jour du jugement qui doit venir, la cognée qui est mise à la racine de l'arbre, le feu qui consumera, etc. ?

Deuxièmement : le baptême de la Pénitence dans le désert et la prédication du jugement à venir, ne sont-ils pas un reflet ou un produit de l'état politique et social où se trouvait le peuple ?

Troisièmement : Qu'est-ce que cette prédication contenait de nouveau qui n'eût été déjà exprimé dans le Judaïsme ?

Ces trois questions se tiennent par leur essence même.

Prenons d'abord cet appareil dramatique et eschatologique : le royaume de Dieu va venir, la fin est proche, etc. Eh bien ! chaque donnée sur la connaissance de Dieu et de la sainteté, tirée d'une profonde expérience de la vie, que ce soit au point de vue du salut ou au point de vue du jugement, a toujours, autant que nous pouvons en juger par l'histoire, pris cette forme : la fin du monde est proche. Comment devons-nous l'expliquer ? La réponse est facile. La religion n'est pas seulement une vie en Dieu et avec Dieu, mais elle est aussi, justement parce qu'elle est ce que nous venons de dire, une révélation du sens de la vie et de sa valeur. Celui qui a découvert la signification de la religion, pense désormais que, sans cela, on s'efforce en vain de comprendre la vie, que, par suite l'individu, comme la race, erre sans but, chancelle et tombe. « Ils sont tous dans l'erreur, chacun cherche son chemin. » Mais le prophète qui a senti la présence de Dieu, considère avec effroi et angoisse l'égarement général et la détresse commune. Il est semblable à un voyageur qui voit ses compagnons aveugles se précipiter dans un gouffre et qui veut les retenir à tout prix. C'est le moment suprême, il peut encore les avertir ; il peut encore les conjurer de revenir ; mais, peut-être que, dans la minute suivante, ils seront tous perdus. C'est

le moment suprême, c'est le moment final ; cette exhortation énergique a pris la forme de ce même cri, en tous les temps et chez tous les peuples auxquels un prophète a été envoyé. Le prophète contemple le cours de l'histoire, il aperçoit la fin irrévocable, et il est rempli d'un étonnement sans limite en constatant qu'en dépit de cette impiété, de cet aveuglement, de cette légèreté et de cette indolence, toutes choses n'ont pas péri et n'ont pas été anéanties. Pour lui, le plus grand miracle pour lequel on ait lieu de remercier la patience de Dieu, c'est qu'il accorde un répit qui laisse la possibilité de se convertir. Mais certainement la fin ne peut tarder. Ainsi, en même temps qu'un réveil, paraît toujours une nouvelle prédication de la fin prochaine du monde. Les formes particulières que prend cette idée dépendent des circonstances historiques et elles ont une signification singulière. Seule la religion naturelle manque de cet aiguillon ; on ne peut s'imaginer la religion authentique sans cet élément, que ce soit une flamme nouvellement allumée ou un feu qui brûle doucement dans l'âme.

Nous arrivons à la seconde question, à celle de l'état politique et social regardé comme cause du mouvement religieux. Ici, nous nous orienterons très rapidement. Vous le savez, il y avait longtemps qu'était terminée l'époque glorieuse de la théocratie juive. Depuis deux siècles, les revers

se succédaient; depuis les jours terribles d'Antiochus Epiphane, le peuple n'avait jamais eu de paix. Le royaume des Machabées s'était élevé ; à travers les luttes intérieures et sous les coups d'un puissant ennemi extérieur, il s'était bientôt écroulé. Les Romains avaient pénétré dans le pays, et posé leur main de fer sur les espérances de la nation. La tyrannie du parvenu Iduméen, le roi Hérode, enlevait à la nation la joie de vivre et la paralysait dans tous ses membres. A en juger humainement, on ne pouvait entrevoir la possibilité de l'établissement d'un meilleur ordre de choses ; les antiques et saintes promesses semblaient être démenties ; tout avait disparu. Une époque pareille devait désespérer de tout ce qui est humain et, dans ce désespoir, renoncer à ce qui, autrefois, avait été inséparable de la théocratie. Il était naturel de déclarer que la couronne terrestre, la puissance politique, la réputation et la richesse, la lutte et l'activité étaient sans valeur, et d'attendre un royaume céleste, un royaume pour les pauvres, les opprimés, les faibles, où leurs tranquilles et patientes vertus seraient récompensées ! Et si déjà, depuis cent ans, le Dieu national d'Israël était entré dans une voie de transformation, s'il brisait les armes des forts, s'il se jouait de la magnificence et de la pompe des prêtres, si l'équité et la pitié lui étaient agréa-

bles, combien n'était-il pas séduisant de proclamer qu'il voulait voir son peuple dans la misère, afin de délivrer les misérables ! En vérité, on peut en quelques traits de plume dépeindre une religion et ses espérances comme un résultat des circonstances du moment et en faire une religion de pauvres qui s'attache à une intervention immédiate de Dieu et qui, pour s'y préparer, s'enfonce en quelque sorte dans l'humilité.

Mais s'il est vrai qu'une situation particulièrement douloureuse ait développé beaucoup de tendances pareilles, ce fait ne va pas jusqu'à rendre naturelle la prédication de Jean-Baptiste, tandis qu'il est facile au contraire de constater qu'elle a engendré les entreprises des faux Messies et de la politique fanatique des Pharisiens. Ces évènements expliquent que le détachément du monde se soit propagé largement, et que l'on ait levé les yeux vers Dieu. La nécessité enseigne la prière, mais la nécessité n'apporte pas de forces morales ; et *cela même est essentiel dans la prédication de Jean-Baptiste.* En éveillant cette force, en construisant sur les fondements de la morale et de la responsabilité, il s'éleva au-dessus de la faiblesse des « pauvres » et puisa, non dans le temps, mais dans l'éternité.

Il n'y a pas cent ans qu'après la terrible ruine de notre patrie, Fichte a prononcé à Berlin son

fameux discours. Que fit-il ? D'abord, comme dans un miroir, il exposa à la Prusse ses péchés et leurs conséquences, sa légèreté, son impiété, son contentement de soi, son aveuglement, sa faiblesse. Que fit-il encore ? Appela-t-il la nation aux armes ? Elle ne pouvait plus tenir les armes qui étaient tombées de ses mains débiles. Il l'exhorta à la pénitence et à la conversion intérieure, il la poussa à Dieu et la supplia de fortifier toutes les puissances morales, de devenir esprit et vérité, de façon à renaître par l'esprit. Et grâce à sa vigoureuse personnalité, en union avec ses amis, il produisit l'impression la plus profonde. Il pouvait faire jaillir la source de nos forces, parce qu'il connaissait la puissance d'où vient le secours et que lui-même avait bu l'eau vive. Vraisemblablement la misère du temps l'avait enseigné et l'avait trempé ; mais ce serait un non-sens comique de soutenir que le discours de Fichte était un effet des malheurs communs. C'est le contraire qui est vrai. Nous ne devons pas nous expliquer autrement la prédication de Jean-Baptiste et — je le dis également — la prédication de Jésus. On peut expliquer par les circonstances de l'époque qu'ils se soient adressés aux hommes qui n'attendaient rien du monde et de la politique (à propos de Jean-Baptiste nous ne savons cela qu'indirectement), qu'ils n'aient rien voulu avoir de commun avec les chefs du peuple qui l'avaient

mené à sa perte et qu'ils aient détourné de la terre les regards des hommes. Mais le remède qu'ils donnaient n'était pas le résultat de cette situation. N'essayaient-ils pas inutilement d'exhorter à la morale commune et n'en attendaient-ils pas vraiment un résultat ? Et d'où venait cette autorité indomptable qui s'imposait ? Ceci nous amène à la dernière question que nous avons posée.

Troisièmement : qu'y avait-il de nouveau dans ce mouvement ? Etait-ce une nouveauté de proclamer la souveraineté de Dieu, la souveraineté de la bonté et de la sainteté dans la religion et d'y subordonner ce qui s'y était introduit ? Qu'est-ce que Jean, qu'est-ce que le Christ lui-même apportaient qui ne fût depuis longtemps annoncé ? Messieurs ! Demander du nouveau dans la religion ce n'est pas une exigence digne d'hommes religieux. Que pouvait-il y avoir de « nouveau », puisque l'humanité avait vécu si longtemps avant Jésus et avait déjà fait preuve de tant de savoir et de science ? Le monothéisme était fondé depuis des siècles et les types de la piété monothéiste avaient paru, çà et là, dans toutes les écoles, dans tout un peuple. Rencontrons-nous, de nos jours, le puissant individualisme religieux du psalmiste qui s'écriait : « Seigneur, quand je te possède, je ne demande rien du ciel ni de la terre ! » ? Y a-t-il quelqu'un

pour répéter les paroles de Michée : « O homme, voilà qu'il t'est dit ce qui est bien et ce que le Seigneur te demande, que tu observes sa parole, que tu exerces l'amour et que tu sois humble devant Dieu ! » Cent ans s'étaient écoulés depuis que ces paroles avaient été prononcées. « Que voulez-vous avec votre Christ ? » objectaient aussi les savants Juifs, « il n'a rien apporté de nouveau ». A cela je réponds avec Wellhausen : certainement ce que Jésus proclamait, ce qu'avant lui Jean avait exprimé dans le sermon de la pénitence, on le trouve chez les prophètes, on le trouve dans la tradition juive de son époque et même chez les Pharisiens ; *mais il y a dans leur doctrine bien d'autres choses en même temps,* et ce que Jésus regardait comme unique y était étouffé, confus, réduit à l'accessoire, à cause de tout ce qu'ils regardaient comme religieux et de ce qu'ils considéraient comme aussi important que la pitié et que le jugement. Tout était mis sur un égal niveau, tous ces éléments n'étaient que les fils d'une même étoffe, le bon et le saint n'étaient que la trame d'une large chaîne. Vous demandez encore : « Qu'y avait-il de noûveau ? » Dans la religion monothéiste, cette question n'est pas de mise. Demandez plutôt : « *Etait-ce sans alliage et rempli de vitalité?* » Ce à quoi je réponds : cherchez dans l'histoire religieuse du peuple d'Israël, cher-

chez surtout dans l'histoire du monde entier où trouverez-vous un message de Dieu et du bien aussi pur et aussi grave que celui que nous entendons là, car la gravité et la pureté marchent ensemble ? La source de sainteté était ouverte depuis longtemps, seulement on y avait jeté du sable et du gravier et les eaux en étaient troublées. Que plus tard, des rabbins et des théologiens aient distillé cette eau, même s'ils y ont réussi, cela ne change rien à l'affaire. Mais avec Jésus, la source avait jailli fraîche et claire et s'était tracé un nouveau chemin à travers ce gravier, que les prêtres et les théologiens avaient amoncelé pour étouffer l'essentiel de la religion. Comme il arrive souvent dans l'histoire, la théologie n'avait été qu'un moyen de supprimer la religion ! Et ce flot naissant apportait la vie. Les Pharisiens avaient enseigné que tout était contenu dans le commandement de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain ; c'étaient des paroles sublimes qui eussent pu sortir de la bouche de Jésus ! Qu'en avaient-ils fait ? Le peuple et surtout leurs disciples rejetaient ceux qui les prenaient au sérieux ! Tout était impuissant et pernicieux parceque les mots ne sont rien ; la vigueur réside dans la personnalité qui se trouve derrière les mots. Il prêchait avec *autorité*, « non comme les scribes et les Pharisiens ». Telle était l'impression qu'il produisait sur

ses disciples. Ses maximes devenaient pour eux « des paroles de vie », la semence qui germait et portait des fruits — voilà ce qui était nouveau.

Mais Jean-Baptiste avait déjà commencé à prêcher ainsi. Il s'était placé en opposition avec les chefs de la nation ; car celui qui dit : « Convertissez-vous », et qui, à cette fin, montre exclusivement la voie de la pénitence et de la morale, celui-là est toujours l'adversaire des sentinelles officielles de la religion et de l'Eglise. Et pourtant Jean ne s'était pas élevé au-dessus du sermon de la pénitence.

Alors parut Jésus-Christ. Il reprit et confirma d'abord l'enseignement de Jean-Baptiste dans toute son étendue, et il n'y a aucun homme sur lequel il ait prononcé un jugement aussi clair que sur Jean. Il dit que parmi tous ceux qui sont nés de la femme, nul n'a été plus grand que Jean. Il a déclaré plusieurs fois que son œuvre avait été commencée par Jean et qu'il avait été son précurseur. Il s'est fait baptiser par lui et s'est placé au milieu du mouvement dont il avait été le promoteur.

Jésus ne s'en est pas tenu à ce point de départ. Il est vrai qu'il s'est écrié aussi : « *Faites pénitence, car le royaume de Dieu est proche*, » mais cette parole, chez lui, était une parole de joie. Dans la tradition qui se rapporte à lui, il n'y a rien de

plus sûr, si ce n'est que son enseignement était un « *Evangile* », un message de félicité et de bonheur. C'est pour cela, qu'avec raison, l'évangéliste Luc a mis au commencement de son récit de la vie publique de Jésus, ces mots du prophète Esaïe : « *L'Esprit du Seigneur est sur moi, c'est pour-* « *quoi il m'a oint pour annoncer l'Evangile aux* « *pauvres ; il m'a envoyé pour guérir ceux qui* « *ont le cœur brisé; pour annoncer aux captifs* « *leur liberté, et le recouvrement de la vue aux* « *aveugles, pour affranchir les opprimés et* « *pour publier l'année de faveur du Seigneur* » ou dans la langue de Jésus : « *Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous soulagerai ! Chargez-vous de mon joug et apprenez de moi, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes.* » Ces mots sont comme l'épigraphe de l'enseignement et de l'œuvre de Jésus ; c'est le thème de ce qu'il a prêché et fait. Il est évident alors qu'il a laissé loin derrière lui la prédication de Jean. Si ce dernier était en opposition tacite avec les prêtres et les scribes, ce n'était pas néanmoins le caractère principal de son message qui devait être par eux contesté. Il n'en fut pas ainsi pour Jésus. « *La mort et la résurrection* », ce qu'il créa d'abord, ce fut une nouvelle humanité, ce furent des hommes de Dieu. Il se posa en ennemi des chefs officiels du peuple,

mais c'était la basse conception religieuse, inculquée par eux à l'humanité, qu'il combattait surtout. Ils considéraient Dieu comme un despote qui veille avec un soin jaloux au cérémonial de sa cour; lui respirait en la présence de Dieu. Ils le voyaient seulement dans sa loi dont ils avaient fait un labyrinthe de pièges et de faux-fuyants; lui voyait et sentait Dieu partout. Ils possédaient des milliers de commandements divins et croyaient pour cela connaître Dieu; lui n'avait qu'un commandement et pour cela le connaissait. Ils avaient fait de la religion un métier — il n'y a jamais rien eu de plus détestable — et lui annonçait le Dieu vivant et la noblesse de l'âme.

Mais si nous considérons la prédication de Jésus, nous pouvons y distinguer trois préceptes. Chacun d'eux est si complet qu'il renferme toute la doctrine :

Premièrement, le royaume de Dieu et sa venue.

Deuxièmement, Dieu le père et la valeur infinie de chaque âme humaine.

Troisièmement, la vraie justice et le commandement de l'amour.

La grandeur et la force de la prédication de Jésus se montrent en cela, qu'elle est si simple et si riche; si simple qu'elle est renfermée dans chacune des pensées fondamentales qu'elle a exprimées, si riche que chacune d'elles semble inépui-

sable et que nous n'avons jamais achevé d'apprendre le sens de ses paraboles et de ses sentences. Mais, de plus, il se trouve lui-même derrière ses paroles. Après des siècles, elles nous semblent être d'aujourd'hui. Là se réalise vraiment cet adage : « Parle, que je te voie ! »

Nous allons essayer d'examiner ces trois préceptes et de coordonner ce qui en dérive. Nous y trouverons les traits fondamentaux de la prédication de Jésus. Puis nous nous efforcerons de saisir l'Evangile dans ses rapports avec les grandes questions de la vie.

I. *Le royaume de Dieu et sa venue.*

La prédication de Jésus concernant le royaume de Dieu traverse toutes les expressions et toutes les formes, depuis celles qui caractérisent le jugement de l'ancien Testament et la manifestation visible de la puissance de Dieu dans l'avenir jusqu'à la notion d'un royaume de Dieu actuel et intérieur, datant du message de Jésus. Son enseignement comprend ces deux pôles, entre lesquels se trouvent beaucoup de degrés et de nuances. A l'un des pôles, il y a la venue du royaume conçue comme

un fait qui appartient à l'avenir, et le royaume, conçu comme une révélation extérieure de Dieu; à l'autre, il y a un état intérieur et qui est actuel. Ainsi ni la conception du « royaume de Dieu » ni la conception de sa venue ne forment une seule pensée. Jésus a emprunté l'idée de jugement à la tradition religieuse de son peuple dans laquelle elle tenait le premier rang; il a gardé cette idée là parcequ'elle était vivante, et il y a ajouté autre chose. Il n'a repoussé que les espérances politiques et terrestres d'Israël.

Jésus était aussi, comme tous ceux qui dans sa nation réfléchissaient sérieusement, profondément, pénétré de l'opposition entre le royaume de Dieu et le royaume du monde, dans lequel il voyait régner le mal et le mauvais. Ce n'était pas chez lui une pâle représentation, une pensée vague, mais le sentiment le plus vivant. Pour cette raison, il était convaincu que l'empire du monde devait être anéanti et disparaître. Cela ne pouvait avoir lieu qu'après une lutte. La lutte et la victoire se présentaient à son esprit à grands traits dramatiques, sous la forme même que leur avaient donnée les prophètes. Il se voit lui-même, à la fin du drame, assis à la droite de son Père, et ses douze apôtres siégeant sur des trônes, et jugeant les douze tribus d'Israël; tout cela, se dressait devant lui d'une façon éclatante, identique aux

conceptions de son époque. On peut se tromper de telle sorte — et beaucoup parmi nous commettent cette erreur — qu'on déclare ces contrastes et ces images fortement colorées, être la chose principale de la prédication de Jésus, et qu'on y subordonne les autres parties, variantes plus ou moins insignifiantes, peut-être ajoutées par des narrateurs postérieurs ; seul serait déterminant le drame placé dans l'avenir. Je ne peux pas me rallier à cette opinion. On voit bien, dans d'autres cas, que l'on se trompe à l'égard des personnalités faisant époque, lorsqu'on met en première ligne ce qu'elles ont de commun avec leurs contemporains, tandis qu'on rejette à l'arrière plan ce qui leur est propre et ce qui est vraiment grand chez elles. Cette disposition à tout niveler, peut, chez quelques-uns, provenir d'un amour de la vérité très respectable, mais qui s'égare en cela. Plus souvent il y a là une tendance consciente ou inconsciente à ne pas reconnaître ce qui est vraiment grand, et à abaisser ce qui est élevé. Il n'y a aucun doute que Jésus n'ait partagé avec son temps, l'idée des deux royaumes, celui de Dieu et celui du Démon, de leur lutte et du combat final dans lequel le Démon, qui déjà avait été chassé du ciel, devait être aussi vaincu sur la terre. Il n'a pas introduit cette croyance, mais il a grandi avec elle, et il l'a conservée. Quant à cette autre affir-

mation, que le royaume de Dieu ne viendra pas, « avec des signes extérieurs », et qu'il se trouve déjà en nous, elle n'appartient qu'à lui.

Pour nous, messieurs, il est difficile, de nos jours, de concilier l'idée d'un royaume de Dieu dramatique dans l'avenir, et celle que ce même royaume « est parmi nous », que c'est une force de Dieu agissant dans le cœur. Mais il nous faut pénétrer l'histoire pour comprendre comment il n'y a pas de contradictions dans d'autres traditions historiques et dans d'autres formes de l'imagination que les nôtres, et que les deux conceptions, dont nous venons de parler, peuvent exister l'une à côté de l'autre. Je crois que, dans quelques centaines d'années, on découvrira beaucoup de contradictions dans l'idéal que nous nous sommes formé, et qu'on s'étonnera que nous ayons pu nous en contenter. On s'apercevra que, dans ce que nous regardons comme le noyau, il y a beaucoup d'écorce, et on ne pourra comprendre que nous ayons eu la vue si courte pour ne pas être capables de saisir l'essentiel. Là, où nous ne sentons pas la moindre nécessité de trier, on mettra les ciseaux et on tranchera. Il faut espérer que nous trouverons, après nous, des juges équitables qui jugeront nos pensées, non d'après ce que nous avons reçu de la tradition, en l'ignorant et sans avoir la force ni la pensée de le contrôler,

mais qui nous jugeront d'après ce qui est venu de nous, d'après ce que nous avons formé et amélioré.

Il est certainement difficile et grave pour l'historien de séparer, dans la prédication du royaume de Dieu, ce qui est traditionnel de ce qui est propre à Jésus, de distinguer entre le noyau et l'écorce. Jusqu'où devons-nous aller ? Nous ne voulons pas dépouiller sa prédication de son ton et de sa couleur, nous ne voulons pas la transformer en un simple schema de morale. Mais, d'un autre côté, nous ne voulons point paralyser sa vigueur, en nous joignant à ceux qui les dissolvent dans les conceptions habituelles de son époque ! Déjà la manière, dont Jésus choisit entre ces idées, nous apprend qu'il parlait avec une conscience profonde ; il n'a laissé de côté rien de ce qui contenait une étincelle de valeur morale, et il n'a rien repris de ce qui était capable de fortifier les espérances personnelles de sa nation.

Mais nous possédons des témoignages beaucoup plus frappants. Celui qui veut savoir ce que le royaume de Dieu et sa venue signifient dans la prédication de Jésus, doit étudier et méditer les paraboles. Alors la question devient claire. Le royaume de Dieu s'ouvre, il entre dans les *individus*, il pénètre dans leurs âmes, et elles en prennent possession. Le royaume de Dieu est vraiment *la domination de*

Dieu, — c'est la domination du Dieu saint dans le cœur des individus, *c'est Dieu lui-même avec sa force.* Tout sens historique et dramatique a disparu, les espérances mondaines se sont évanouies. Prenez n'importe quelle parabole, celle du semeur ou de la perle de grand prix, ou du trésor caché dans le champ — le royaume est la parole de Dieu ; le royaume, c'est lui-même, et il n'est question ni d'anges, ni de diables, ni de trônes, ni de principautés, mais de Dieu et de l'âme, de l'âme et de son Dieu.

QUATRIÈME CONFÉRENCE

Dans notre dernière conférence, nous avons parlé de l'enseignement de Jésus en tant qu'annonce du royaume de Dieu et de sa venue. Nous avons vu que cette prédication traversait toutes les formes du jugement décrit dans l'ancien Testament pour en arriver à découvrir l'avènement intérieur du royaume de Dieu. Enfin nous avons essayé de montrer pourquoi cette dernière idée doit être considérée comme la plus haute. Mais avant d'entrer plus avant dans ce sujet, je veux indiquer deux affirmations qui se posent entre les deux pôles du « jugement » et du « royaume intérieur ».

D'abord la venue du royaume de Dieu signifie la destruction du royaume du diable et la défaite des Démons. Jusque-là ils ont régné ; ils ont réduit

la nation et les hommes en leur pouvoir, et les ont forcés à faire leur volonté. Mais Jésus ne déclare pas seulement qu'il est venu pour détruire l'œuvre du démon, mais que, de fait, il chasse les démons et en délivre les hommes.

Permettez-moi de faire une courte digression. Rien n'est plus étrange dans les Evangiles que les histoires de démons qui y paraissent si souvent, et auxquelles les Evangélistes eux-mêmes attachent un si grand poids. Beaucoup, parmi nous, rejettent ces documents, par la raison qu'ils relatent des choses incompréhensibles pour nous. Il importe de savoir qu'on trouve de pareils récits dans des écrits romains, grecs et juifs de cette époque. L'idée de la « possession démoniaque » était générale; la science de ce temps comprenait, sous ce nom, un grand nombre de phénomènes morbides. Mais justement parce qu'on expliquait ces phénomènes en supposant qu'une puissance du mal envahissait l'homme, les maladies de l'âme prenaient de telles formes, et c'était comme si, en vérité, un être étranger eût pénétré dans l'âme. Il n'y a pas là de paradoxe. Admettant que notre science actuelle démontre qu'une grande partie des maladies nerveuses est l'effet de la possession, et que cette idée se répande dans le peuple par les journaux, nous verrions aussitôt se produire un certain nombre de cas où ces maladies semble-

raient être le résultat de la possession d'un mauvais esprit, et où les malades eux-mêmes le croiraient. Cette théorie et cette croyance agiraient suggestivement et produiraient, chez les malades d'esprit, le « démoniaque », comme il est arrivé pendant des centaines et des milliers d'années. Ce n'est pas historique et c'est même absurde de décrire l'Evangile et les Evangiles comme une théorie, ou même « une doctrine » sur les démons et la possession. Les Evangélistes partageaient simplement la foi de leur temps. Aujourd'hui nous rencontrons plus rarement ces troubles mentaux, pourtant ils n'ont pas disparu. Mais en quelque lieu qu'ils paraissent, les remèdes les plus efficaces que l'on ait trouvés sont encore les paroles d'une personnalité puissante, qui peut menacer et chasser le « diable », et ainsi les guérir. En Palestine il y avait, en effet, un grand nombre de « possédés ». Jésus voyait en eux la puissance du mal et du Malin, et par son autorité singulière sur les âmes qui se confiaient en lui, il leur rendait la paix. Ceci nous conduit au second point.

Lorsque Jean-Baptiste dans sa prison éprouva des doutes sur question de savoir si Jésus était le Messie qui devait venir, il lui envoya deux de ses disciples pour le questionner. Rien de plus saisissant que la demande de Jean-Baptiste et rien de plus sublime que la réponse du maître ! Il est inutile

de répéter toute la scène, mais quelle fut cette réponse? « *Allez et rapportez à Jean les choses que vous entendez et que vous voyez : les aveugles recouvrent la vue, les boiteux marchent, les lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les morts ressuscitent et l'Evangile est annoncé aux pauvres.* » C'est ici la venue du Royaume, ou pour mieux dire, l'œuvre du salut. Au récit de ces œuvres réelles, de la victoire sur la misère, sur la maladie, Jean doit reconnaître qu'un nouveau jour a paru. La guérison des possédés n'est qu'une part de l'œuvre de salut, *et cette œuvre, Jésus l'a désignée et décrite comme le sens et le sceau de sa mission.* Il s'est tourné également vers les misérables, les malades et les pauvres, non pas à la manière de quelqu'un qui enseigne la morale et qui est dépourvu de pitié. Il ne divise pas les malades par catégories; il ne demande pas anxieusement si le malade mérite d'être guéri; il n'aime ni la mort, ni la maladie. Il ne dit point que la maladie soit utile, et que la souffrance soit saine. Non — il appelle maladie, la maladie, et santé, la santé. Toute misère, toute souffrance lui est redoutable et appartient au grand royaume de Satan ; mais Jésus sait qu'il possède dans sa personne le pouvoir de la délivrance, et il sait qu'il n'y a de progrès possible que lorsque la faiblesse a disparu, lorsque la maladie est guérie.

Mais le dernier mot n'est pas encore dit. Le royaume de Dieu vient parceque Jésus guérit, il vient avant tout parcequ'il pardonne les péchés. Là est le passage à la conception du royaume de Dieu comme une force agissant intérieurement. De même qu'il appelle à lui les malades et les pauvres, il appelle aussi les pécheurs; cet acte est décisif. « Le Fils de l'homme est venu pour chercher et amener à la félicité ce qui était perdu. » Maintenant le royaume extérieur et purement futur paraît dépouillé de sa valeur ; c'est l'individu qui est sauvé, non le peuple ou la ville : *il viendra de nouveaux hommes*, et le royaume de Dieu est à la fois la force et le but. Ils chercheront le trésor caché dans la terre, et ils le trouveront; ils vendront tout et achèteront la perle précieuse; ils se transformeront et deviendront comme des enfants, et justement pour cela, ils seront sauvés et deviendront les enfants de Dieu et les héros qui posséderont Dieu.

A ce propos, Jésus a parlé une fois du royaume de Dieu, où l'on entre par la violence, et une autre fois du royaume de Dieu qui croît sûrement et silencieusement, tel qu'un grain de blé et porte des fruits. C'est par sa nature une grandeur spirituelle, une force qui pénètre dans l'âme et ne peut être comprise que par l'âme. C'est pourquoi, encore que le royaume soit dans le ciel et encore qu'il

doive venir au jour du jugement, Jésus a dit : « *Il n'est pas ici ou là, il est en vous.* »

Cette manière de Jésus de regarder le royaume comme devenu présent par l'œuvre de salut, ne fut pas ainsi comprise par ses disciples dans les temps postérieurs. On peut ajouter qu'on parlait du Royaume seulement comme d'une félicité à venir. Mais la *chose* existait néanmoins ; on lui donnait un autre titre. Il en était de même pour la conception du « Messie ». Comme nous le verrons plus tard dans les Eglises composées de païens convertis, presque personne n'avait l'intelligence de ce que Jésus voulait dire lorsqu'il affirmait être le « Messie ». Pourtant l'idée n'était pas perdue.

Ce qui forme, ce qui constitue le noyau de la prédication du Royaume demeure constamment identique. Le Royaume a trois attributs. D'abord c'est un don surnaturel qui vient d'en haut et non un produit de la vie naturelle; ensuite, c'est un bien purement religieux, c'est une union avec le Dieu vivant; enfin, c'est l'évènement principal de l'existence d'un homme, il pénètre et domine toute la sphère de son être parce que son péché est pardonné et sa misère finie.

Ce Royaume qui est donné aux humbles et qui en fait des hommes joyeux et nouveaux, révèle d'abord le sens et le but de la vie, Jésus l'a su lui-même, et aussi ses disciples. Le sens de la vie

est toujours surnaturel, car la fin de l'existence naturelle est la mort. Si la mort termine la vie, la vie n'a aucun sens ; on ne peut s'aveugler sur ce fait qu'à l'aide de sophismes. Mais le royaume de Dieu, « l'éternel » a paru dans le temps. « La vie éternelle brille ici et donne au monde un nouvel éclat. » Voici la prédication de Jésus sur le royaume de Dieu. On peut y rattacher tout ce qu'il a enseigné d'autre part ; on peut comprendre toute sa « doctrine » comme une prédication du Royaume. Mais nous pénètrerons encore plus sûrement l'âme de sa prédication, si nous nous tournons, pour apprendre à en reconnaître les traits fondamentaux, vers le second de ses éléments, dont nous avons parlé dans notre dernière conférence.

II. *Dieu le père et la valeur infinie de chaque âme humaine.*

Pour pénétrer plus avant dans la prédication du Christ, nous devons examiner à présent la pensée que nous avons désignée sous le nom de « Dieu le père et la valeur infinie de l'âme humaine ». Là paraissent les principes que je pourrai qualifier de calmes et de paisibles et que je rassemblerai dans l'expression de la *paternité de Dieu*. Je les appelle

paisibles, en opposition avec les principes impulsifs et ardents, quoique les premiers possèdent certainement une force puissante. Mais si l'on peut ramener toute la prédication de Jésus à ces deux idées — Dieu considéré comme père, et l'âme de l'homme ennoblie au point qu'elle peut s'unir et qu'en vérité elle s'unit à lui — on découvre avant tout, que l'Evangile n'est pas une religion positive comme les autres, qu'elle n'a rien de formaliste et de particulariste, qu'elle est *la religion même*. Elle s'élève au-dessus des contradictions qui existent entre ce monde et le monde à venir, entre la raison et l'extase, le travail et la retraite, entre le Juif et le Grec. Elle règne partout, n'est contenue dans rien de terrestre et n'est atteinte, non plus, par rien de terrestre.

Pour rendre plus claire l'idée de la paternité de Dieu, nous rangerons en quatre groupes les sentences qui s'y rapportent : 1° Le Notre Père ; 2° Ces mots : « *Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous soient soumis, mais réjouissez-vous de ce que votre nom soit écrit dans le ciel.* » 3° Cette parole : « *Ne vend-on pas deux passereaux pour une pite? Et pourtant, pas un d'eux ne tombe sur la terre sans la volonté de votre Père; pour vous, les cheveux même de votre tête sont comptés* » ; 4° Enfin celle-ci : « *Que sert à l'homme de gagner le monde s'il perd son âme !* »

D'abord le Notre Père. Ce fut un moment solennel que celui où Jésus enseigna cette prière à ses disciples. Ils lui avaient demandé de leur apprendre à prier, comme Jean l'avait appris à ses disciples. Et il leur enseigna le Notre Père. Dans les religions supérieures, la prière est l'instant décisif. Mais quel que soit l'homme qui prononce le Pater, celui-là a dominé toute inquiétude intérieure, ou la domine tandis qu'il se met en présence de Dieu. Quiconque sait cela ne l'a pas laissé passer étourdiment dans son âme. Déjà l'expression de « père » montre la tranquille assurance de l'homme qui se sent garanti par Dieu et qui donne une expression à la certitude qu'il a d'être exaucé. Il ne prie pas pour adresser au ciel des vœux tumultueux, ni pour obtenir des biens terrestres, mais pour garder la force qu'il possède déjà, et l'union avec Dieu dans laquelle il vit déjà. Cette prière ne peut être dite que dans le plus profond recueillement de l'esprit et dans la plus parfaite concentration de l'âme en union avec Dieu. Toute autre prière est « légère », car elle contient invariablement quelque chose de personnel ou est composée de telle sorte qu'elle montre que l'imagination était en œuvre lorsqu'on l'a formulée, tandis que le « Notre Père » nous entraîne hors de tout ce qui est passager et nous fait monter à une hauteur où l'âme est seule avec Dieu. Et pourtant la terre ne disparaît pas

pour nous, la seconde moitié de la prière se rapporte à la vie terrestre ; seulement cette vie est regardée à la lumière de l'éternité. On y chercherait en vain une demande qui eût pour but d'obtenir une grâce particulière, un bien particulier même spirituel. « *Tout cela vous sera donné par surcroît.* » Le nom de Dieu, sa volonté, son royaume, ces éléments de repos et de durée éternelle comprennent jusqu'à la vie terrestre. Ils font disparaître tout ce qui est égoïste et petit, ne laissant subsister que les quatre choses pour lesquelles il vaille la peine de prier : le pain quotidien, la faute quotidienne, le salut quotidien et le mal. Il n'y a rien dans les évangiles qui, mieux que le « Notre Père, » nous dise ce qu'est l'Evangile, et qui, plus sûrement, produise la foi. Il faut aussi rappeler le « Notre Père » à tous ceux qui abaissent l'Evangile pour en faire quelque chose d'ascétique et d'extatique ou de sociologique. D'après cette prière, la paternité de Dieu, qu'a annoncée l'Evangile, s'étend sur toute la vie, comme l'union intérieure avec la volonté de Dieu et le royaume de Dieu, et comme la certitude joyeuse de posséder les trésors éternels et d'être protégé contre tout mal.

Prenons maintenant la seconde sentence. Lorsque Jésus dit : « *Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis, mais de ce que votre nom soit écrit dans le ciel* » ; il entend que la

conscience d'être garanti par Dieu est une partie essentielle de sa religion : les grandes actions mêmes et les œuvres qui sont accomplies par cette religion, ne sont rien à côté de l'assurance humble et fière de demeurer sous la protection paternelle de Dieu dans le temps et dans l'éternité. Bien plus, l'excellence, la réalité de l'espérance religieuse ne dépendent ni de l'immensité du sentiment, ni de quelque exploit visible, mais de la joie et de la paix qui se répandent dans l'âme de celui qui peut dire : « Mon père ».

Quelle portée Jésus a-t-il donnée à cette pensée de la providence paternelle ? Ici se place la troisième sentence. « *Ne vend-on pas deux passereaux pour une pite ? Et pourtant pas un d'eux ne tombe sur la terre sans la volonté de votre père. Pour nous, tous les cheveux de notre tête sont comptés.* » Aussi loin que s'étend la crainte, aussi loin que s'étend la vie — la vie dans ses moindres manifestations — aussi loin s'étend la sollicitude divine : Dieu veille et gouverne. Il a parlé à ses disciples des passereaux et des lys des champs, pour les délivrer de la peur du mal physique et de l'épouvante de la mort; ils doivent apprendre à reconnaître la *main du Dieu vivant* partout dans la vie et aussi dans la mort.

Enfin — et ceci ne doit point nous étonner — il a estimé l'homme comme ce qu'il y a de plus

élevé quand il a dit : « *Que sert à l'homme de gagner le monde, s'il perd son âme?* » Celui qui dit : « mon père », à l'être qui gouverne le ciel et la terre est placé, pour cette raison, au-dessus du ciel et de la terre, et il a plus de prix que tout l'univers. Mais cette sainte promesse revêt la forme d'une exhortation. C'est à la fois un don et un but. Combien l'enseignement des Grecs était différent ! Vraiment lorsque Platon a célébré l'âme, il l'a séparée du monde des phénomènes et lui a donné son origine éternelle. Mais là, il parlait de l'âme théorique qu'il plaçait en opposition avec la matière aveugle et obscure, et sa doctrine ne s'adressait qu'aux sages. Jésus s'adresse aux âmes des malheureux. Il appelle à lui tous ceux qui ont visage humain : « Vous êtes les enfants de Dieu, et non seulement vous avez plus de valeur que plusieurs passereaux, mais plus de valeur que le monde entier. » J'ai lu dernièrement que la valeur d'un homme véritablement grand consistait en ce qu'il avait fait monter celle de l'humanité. En fait, c'est l'œuvre même des grands hommes d'élever, c'est-à-dire de rendre plus effective la valeur de l'humanité, de cette humanité qui domine la nature inerte. Mais pour la première fois Jésus-Christ a enseigné la valeur de chaque âme humaine, et ce qu'il a accompli ne peut être détruit. De quelque manière qu'on se place à l'égard de Jésus, on ne

peut nier qu'il n'ait été celui qui, dans l'histoire, a élevé l'humanité le plus haut.

Au fond de cette estimation, il y a une transformation de toutes les valeurs. A celui qui se vante de ses biens, il crie : « Insensé ! » Mais à tous il dit : « *Celui qui perd sa vie, la gagnera.* » Il peut affirmer aussi : « *Seulement celui qui hait son âme la sauvera.* » C'est une appréciation du monde que beaucoup avant lui ont pressentie et qu'ils ont annoncée comme à travers un voile, ils ont eu un avant goût de la force libératrice qu'il y avait dans cette pensée. Mais le premier, il l'a exprimée aussi simplement, aussi paisiblement et sûrement que si c'était une vérité qu'on pût cueillir sur un arbre. Telle était la marque de son caractère d'énoncer les idées les plus profondes et les plus importantes, avec une simplicité si grande qu'on eût dit qu'il ne pouvait en être autrement, qu'elles étaient évidentes et qu'il semblait qu'il eût rappelé ce que tout le monde savait, parce que c'étaient des choses vivantes dans le fond de chaque âme.

Tout l'Evangile est contenu dans ces expressions : Dieu le père, la providence, la paternité de Dieu, la valeur infinie de l'âme humaine. Et il faut que nous sachions combien ces affirmations étaient paradoxales, oui, il faut que nous nous rendions compte qu'alors, pour la première fois,

a été formulé le paradoxe dans la religion. Toute religion — pas seulement les religions — est un paradoxe, quand on la mesure à l'échelle de l'expérience et des sciences exactes; là paraît un principe et le plus important, qui n'est pas tangible et qui est un soufflet donné à l'ordre des choses existant. Mais toutes les autres religions sont, de manière ou d'autre, tellement mêlées de mondain qu'elles possèdent un élément compréhensible au point de vue terrestre ou, en d'autres mots, qu'elles sont matériellement apparentées avec l'état d'esprit d'une certaine période. Que peut-il y avoir de moins intelligible que cela : Tous les cheveux de votre tête sont comptés ; vous avez une valeur surhumaine ; vous pouvez vous confier à un être que personne n'a vu ? Ou c'est une parole insignifiante ou la religion est arrivée à son stade le plus élevé, elle n'est plus seulement un phénomène accompagnant la vie des sens, un coefficient, l'explication d'une part de l'existence, mais elle prétend seule découvrir le sens et le fond de la vie ; elle est assujettie au monde varié des phénomènes et, en dépit de cela, elle veut seule être véritable. Elle ne nous apporte qu'une expérience, mais fait entrer dans cette expérience une nouvelle conception du monde : l'éternel passe en premier, ce qui appartient au temps n'est qu'un moyen, l'homme fait partie du monde de l'éternité. C'était au moins

l'idée de Jésus; en diminuer quelque chose, c'est l'anéantir. Quand il étend la providence, sans intervalles ni restrictions, à l'humanité et au monde, il reconduit l'humanité à ses racines dans l'éternité, et lorsqu'il fait de la paternité de Dieu un don et un but, il combine les essais balbutiants de religion qu'avaient faits les hommes pour les porter à leur achèvement. Disons-le encore une fois : de quelque façon qu'on se place à l'égard de Jésus et de sa mission, il faut reconnaître que dès lors la valeur de notre race a doublé ; la vie humaine est devenue plus précieuse ; nous avons estimé davantage notre valeur réciproque. La reconnaissance pratique de la paternité de Dieu inspire le respect de l'humanité, qu'on le veuille ou non.

III. *La justice supérieure et le commandement de l'amour.*

C'est la troisième sentence dans laquelle tout l'Evangile est compris ; on peut la regarder comme une maxime éthique, sans lui enlever sa valeur. Jésus trouvait dans son peuple une morale riche et profonde. Il ne faut pas juger de la morale des Pharisiens d'après les exemplaires casuistiques et ridicules qu'ils en ont donnés. Se mêlant au culte et s'engourdissant dans le rituel, la morale

de la sainteté s'était changée en ce qui lui était le plus opposé, mais elle n'était pas complètement endurcie et n'était pas morte; il y avait quelque chose de vivant dans les profondeurs du système. Jésus pouvait répondre aux questionneurs : « Vous avez la loi, gardez-la ; vous savez mieux vous mêmes ce que vous devez faire; la somme de la loi est, comme vous dites vous-mêmes, l'amour de Dieu et du prochain. » On pourrait faire de l'Evangile de Jésus un ensemble de pensées éthiques. Nous expliquerons ceci en quatre points.

D'abord Jésus, d'une façon nette, a séparé l'éthique du culte extérieur et des pratiques religieuses. Il n'admet pas les « bonnes actions » intéressées et conformes au rituel. Il se moque amèrement de ceux qui laissent mourir de faim leur prochain et même leurs parents et qui offrent des sacrifices au temple. Il ne veut pas de compromis. L'amour, la pitié a son but en soi ; la charité serait déshonorée si elle était autre chose que le service du prochain.

En second lieu, en traitant des questions morales il remonte toujours à la racine, c'est-à-dire à l'intention. Par là seulement on peut comprendre ce qu'il entend par « meilleure justice. » La « meilleure justice » est celle qui reste constamment identique, même si l'on enfonce l'échelle dans la profondeur du cœur. C'est évident et très simple.

Cependant il a revêtu cette vérité d'une forme décisive : « Aux anciens il a été dit... mais moi je vous dis. » C'est qu'il y avait là un élément nouveau ; ainsi il savait que cela n'avait jamais été formulé avec une telle autorité et que ce n'avait jamais dû avoir de pareilles conséquences. Dans une grande partie du sermon sur la montagne, il considère les différentes actions de l'homme et ses diverses fautes pour découvrir l'*intention* et, d'après cela juger de ses actions et y rattacher le ciel et l'enfer.

Troisièmement, il ramène tout ce qu'il a délivré du joug personnel et rituel à une seule origine et à un seul motif, l'amour. Il ne connaît rien d'autre, et l'amour n'est qu'un, que ce soit l'amour du prochain, l'amour du Samaritain ou l'amour de l'ennemi. L'amour doit remplir toute l'âme ; il est ce qui reste quand l'âme meurt à soi-même. Dans ce sens, l'amour est déjà une nouvelle vie. Mais c'est toujours l'amour qui subsiste ; seulement dans cette fonction il est vivant et présent.

Quatrièmement, nous avons vu que Jésus a détruit les combinaisons étrangères qui retenaient la morale à la religion officielle. Ceux qui ont déclaré que dans l'Evangile il s'agissait de la morale commune ne se sont pas trompés. Et pourtant il y a un point par lequel il unit la religion et la morale. Il faut savoir quel est ce point que tout d'abord on

ne distingue pas facilement. Si on tient le regard fixé sur la définition de la félicité, on peut désigner ce point de contact de la religion et de la morale, par le mot d'*humilité* : Jésus a identifié l'amour et l'humilité. L'humilité, n'est pas une vertu particulière, c'est le pur sentiment de la pauvreté intérieure, la prière pour obtenir le pardon et la grâce de Dieu, l'effusion de l'âme en Dieu. Jésus pensait que cette humilité, seul hommage d'amour que nous puissions offrir à Dieu, — souvenez-vous de la parabole du pharisien et du publicain — formait la disposition continue d'où peut naître et croître tout bien. « *Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés*, » c'est à la fois la prière de l'humilité et de l'amour. L'amour du prochain y trouve aussi sa source ; les pauvres d'esprit, les affamés et les altérés sont aussi les miséricordieux et les pacifiques.

C'est de la sorte que Jésus a lié la morale à la religion ; dans ce sens, on peut appeler la religion, l'âme de la morale, et la morale, le corps de la religion. Par là, on comprend comment Jésus rapprochait l'amour de Dieu et l'amour du prochain jusqu'à n'en faire qu'un ; l'amour du prochain est sur terre le seul moyen de prouver l'amour de Dieu, qui vit dans l'humilité.

Lorsque Jésus, dans ces quatre sentences, a donné l'expression de sa doctrine sur la meilleure

justice et qu'il a formulé le commandement de l'amour, il a décrit le cercle de l'éthique comme personne ne l'avait fait avant lui. Et lorsque sa pensée s'efface et s'obscurcit, l'étude des béatitudes, décrites par le sermon sur la montagne, sera toujours notre suprême recours. Elle contient son éthique et sa religion, unies dans leurs racines et libérées de tout ce qui est extérieur et accidentel.

CINQUIÈME CONFÉRENCE

En terminant ma dernière conférence, j'ai indiqué brièvement que les béatitudes définissent d'une manière remarquable la religion de Jésus. Je veux vous rappeler un autre passage de l'Evangile qui montre que, d'après Jésus, le critérium religieux, c'est l'amour du prochain et la pitié. Dans un de ses derniers discours, il présente sa doctrine du jugement et la dépeint à l'aide d'une parabole, celle du berger qui sépare les brebis des boucs. Mais la seule raison pour laquelle il les distingue, c'est la miséricorde. Il pose la question sous cette forme : est-ce que les hommes lui ont donné à *lui*, à manger et à boire et l'ont visité ? C'est-à-dire qu'il la pose comme une question *religieuse* ;

le paradoxe est annulé par cette phrase : « *Ce que vous avez fait au plus humble de mes frères, vous l'avez fait à moi.* » On ne peut pas exprimer d'une manière plus significative que la doctrine de la miséricorde est décisive, et que l'esprit par lequel se manifeste cette miséricorde est aussi la garantie d'une conduite vraiment religieuse. Pourquoi ? Parce que les hommes en agissant ainsi ressemblent à Dieu. « Soyez miséricordieux comme votre père céleste est miséricordieux », celui qui exerce la pitié, exerce le droit de grâce qui appartient à Dieu ; car la justice de Dieu ne se règle pas sur cette maxime : « Œil pour œil, dent pour dent », mais sur la miséricorde.

Arrêtons-nous à ce point : Ce fut un progrès colossal dans l'histoire de la religion ; la religion fut de nouveau fondée, lorsqu'en Grèce, par les poètes et par les penseurs, et en Palestine par les prophètes, parut l'idée de la justice et d'un Dieu juste, qui transforma la religion héritée des pères. Les dieux grandirent et on les rendit moraux ; le Jéhovah belliqueux devint un être saint auquel la justice put se fier, bien qu'avec crainte et tremblement. La sphère de la religion et celle de la morale se rapprochèrent, car la « divinité est sainte et juste ». *Notre histoire* a commencé alors, car il n'y a pas « d'humanité », il n'y a pas « d'histoire universelle », dans le sens le plus

élevé du mot, sans ce changement. Les premières conséquences de cette évolution peuvent se résumer dans cette maxime : « *Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît.* » Encore que ces paroles semblent froides, elles contiennent un pouvoir de civilisation considérable, si on les observe et si on les étend à tous les rapports humains.

Mais il peut y en avoir de plus élevées. Le dernier progrès fut fait avec la fondation d'une nouvelle religion, quand la justice fut inspirée par la pitié, quand devint souveraine l'idée de la fraternité et du sacrifice au service du prochain. Le précepte paraît également sec — « *Ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le leur de même* » — et pourtant, si elle est bien comprise, elle conduit au sommet le plus élevé de l'idéal et contient une autre façon de penser, un nouveau point de vue pour la critique de notre propre vie. Ces paroles : « *Celui qui perd sa vie, la gagnera* », viennent à la suite et marquent une évaluation de la valeur des choses, conçue d'après l'idée que la vraie vie n'est pas liée à ce temps passager ni à l'existence physique.

J'espère avoir montré par là, quoique brièvement, que dans le cercle des pensées de Jésus, qui sont désignées sous le nom de la « meilleure justice » et du « nouveau commandement de l'a-

mour », est renfermée *toute* sa doctrine. On peut de même y faire entrer ces trois cycles de pensées que nous avons séparés : le royaume de Dieu, la paternité de Dieu et la valeur infinie de l'âme humaine ou la « meilleure justice » qui se révèle dans l'amour ; car le royaume de Dieu n'est, en dernière analyse, que le trésor que possède l'âme dans le Dieu éternel et miséricordieux, et d'où l'on peut faire dériver tout ce que le christianisme a pris de Jésus et ce qu'il en a retenu, l'appelant l'espérance, la foi et la charité.

Poursuivons. Après avoir examiné les traits principaux de la prédication de Jésus, il nous faut essayer, dans une seconde partie, de considérer l'Evangile dans ses *rapports avec les différents aspects* de la vie humaine. Nous les partagerons en six points qui du reste en tous les temps sont capitaux, et que l'on regarde comme tels. Si, pendant le cours de l'histoire de l'Eglise, l'une ou l'autre de ces questions a passé au second plan, elle a bientôt reparu pour prendre une nouvelle importance :

1. L'Evangile et le monde, ou la question de l'ascétisme.
2. L'Evangile et la misère, ou la question sociale.

3. L'Evangile et la loi, ou la question des conventions humaines.

4. L'Evangile et le travail, ou la question de la civilisation.

5. L'Evangile et le Fils de Dieu ou la question de christologie.

6. L'Evangile et la doctrine, ou la question de symbole.

En traitant ces matières, dont les quatre premières sont liées les unes aux autres et les deux dernières, indépendantes, j'espère pouvoir montrer comment la prédication de Jésus s'applique à notre existence.

I. *L'Evangile et le monde, ou la question de l'ascétisme.*

C'est une opinion très répandue — elle domine dans les Eglises catholiques, et beaucoup de protestants la partagent aujourd'hui, — que l'Evangile finalement est ennemi du monde et ascétique. Quelques-uns même proclament ce principe en l'approuvant et en l'admirant, oui, ils vont jusqu'à affirmer que son caractère comme celui du Bouddhisme est celui du renoncement au monde et que là se trouvent toute la valeur et toute la signification de la religion. D'autres exagèrent aussi cette tendance jusqu'à accuser l'Evangile de stérilité et

d'incompatibilité avec les principes de la morale des temps modernes. Les Eglises catholiques ont répondu à cela par un expédient désespéré, lorsque, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, elles reconnaissent à l'Evangile le caractère du renoncement au monde et, par suite, enseignent que la véritable vie chrétienne a son expression dans la vie monastique — « *vita religiosa* » — tandis qu'elles voient une forme « inférieure » du christianisme dans l'existence dépourvue d'ascétisme que mène le plus « grand nombre ». Nous ne parlerons pas davantage de cette concession. La doctrine catholique affirme que les moines seuls imitent le Christ. De même, un grand philosophe, qui est encore un plus grand écrivain, a répandu cette idée. Schopenhauer célèbre le christianisme parce qu'il a produit des ascètes comme saint Antoine ou saint François; ce qu'il nous offre en dehors de cela lui semble inutile et choquant. Avec plus de profondeur que Schopenhauer, avec plus de force de persuasion et d'éloquence, Tolstoï a accentué et poussé jusqu'à l'excès les maximes de renoncement de l'Evangile. On ne saurait méconnaître que l'idéal ascétique qu'il lui a emprunté n'ait beaucoup de vigueur et ne soit produit par l'amour du prochain: pourtant chez lui domine le détachement du monde. Des milliers de nos « hommes cultivés » sont recueillis et émus par les paroles

de Tolstoï ; c'est qu'au fond, ils sont satisfaits à la pensée que le christianisme ne signifie rien que le détachement du monde ; car alors ce n'est point leur affaire. Ils sont convaincus, avec raison, que l'existence leur a été donnée pour qu'ils y développent leurs facultés et leurs dons ; si le christianisme exige quelque chose d'autre, il révèle par là qu'il est contre nature. S'il ne donne pas un but à cette vie, s'il refoule tout dans le monde à venir, s'il estime le bien terrestre comme sans valeur et s'il conduit exclusivement au renoncement et à la vie contemplative, il heurte toutes les énergies, il heurte tout ce qui en nous est la nature ; et cependant nous sommes assurés que nous avons reçu nos qualités pour nous en servir, et la terre, pour que nous la travaillions et en devenions maîtres.

Mais l'Evangile n'est-il véritablement pas le renoncement au monde ? On allègue certains passages qui paraissent en effet ne pas avoir d'autre signification ; par exemple : « *Si ton œil droit est pour toi un motif de scandale, arrache-le et rejette-le ; si ta main droite est pour toi un motif de scandale, coupe-la et rejette-la* », et la réponse au jeune homme riche : « *Va et vends tout ce que tu possèdes et tu auras un trésor dans le ciel* », ou la parole sur ceux qui se mutilent pour l'amour du ciel, ou cette autre parole : « *Si quelqu'un*

vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, son enfant, ses frères et ses sœurs, et ne hait pas aussi sa propre vie, celui-là ne peut pas être mon disciple ». D'après cela, il semble que l'Evangile soit véritablement ascétique. A cette thèse j'opposerai trois considérations qui nous conduiront à une toute autre opinion. La première est tirée de la conduite de Jésus, de sa manière de vivre et de ses préceptes à l'égard de la vie ; la seconde s'appuie sur l'impression que ses disciples avaient de lui et de sa propre existence ; la troisième enfin provient de ce que nous avons déjà dit des « traits essentiels » de l'Evangile.

1. Dans nos Evangiles nous trouvons une expression digne de remarque ; Jésus prononce ces paroles : « *Jean est venu ne mangeant ni ne buvant, et ils disaient : il a un démon. Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et ils disent: voilà un mangeur et un buveur* ». Parmi les injures qu'on lui adressait, on l'appelait donc aussi un mangeur et un buveur. Il est manifeste que par sa manière de vivre, il donnait une toute autre impression que celle que produisait le grand prédicateur de la pénitence qu'on avait entendu sur les bords du Jourdain. Il avait pris une position indépendante sur le terrain où les ascètes s'exerçaient d'ordinaire. Nous le voyons dans la maison des riches, et dans celle du pauvre, nous le voyons

dans un festin, chez les femmes et parmi les enfants, et même, selon la tradition, à un repas de noce. Il permet qu'on lui lave les pieds et qu'on oigne sa tête. Plus loin, il va chez Marthe et Marie et n'exige pas qu'elles quittent leur maison. Ceux chez lesquels il trouve une foi robuste, il les laisse continuer leur métier et leur genre de vie. Nous ne lui entendons pas dire : « Quittez tout et suivez-moi ». Il regarde comme possible, et juge à propos, qu'ils vivent, de leur foi dans la place où Dieu les a mis. Le cercle de ses disciples n'est pas limité au petit nombre de ceux qu'il a appelés directement à le suivre. Il trouve partout des enfants de Dieu ; les découvrir et leur adresser des paroles de vie, c'est pour lui la plus grande joie. Et, de plus, il n'a pas organisé le petit groupe de ses disciples comme un ordre monastique, il ne leur a pas prescrit ce qu'ils avaient à faire dans la vie journalière. Quand on lit l'Evangile sans idée préconçue, on doit reconnaître que cet esprit libre et vigoureux ne s'est point courbé sous le joug de l'ascétisme, et que, par suite, les paroles qui s'y rapportent ne doivent pas être prises au pied de la lettre, ni généralisées, mais regardées à un point de vue plus élevé.

2. Il est certain que les disciples ne considéraient pas leur maître comme un ascète renonçant au monde. Nous verrons plus tard par quels sacri-

fices ils répandirent l'Evangile, et de quelle manière ils renoncèrent au monde, cependant il est clair qu'ils n'ont pas placé les exercices ascétiques au premier rang, mais qu'ils ont posé comme règle que le travailleur avait droit à son salaire, et qu'ils ne se sont pas séparés de leurs femmes. On raconte incidemment de Pierre, que sa femme l'avait suivi dans ses voyages apostoliques. Si nous faisons abstraction de l'essai tenté à Jérusalem pour introduire une espèce de communisme, — et nous pouvons le laisser de côté parce que la chose n'est pas prouvée, et qu'en plus cette société n'avait pas le caractère ascétique — nous ne trouvons rien dans les temps apostoliques qui montre qu'il y eût là des ascètes de principe, mais, au contraire, l'opinion régnante était qu'on pouvait être un chrétien dans sa profession et dans les conditions où l'on était placé. Quelle différence avec le commencement du Bouddhisme !

3. Enfin — et c'est le critérium — je veux vous rappeler ce que nous avons dit au début, touchant les idées directrices de Jésus. Dans les maximes se rapportant à la confiance en Dieu, à l'humilité, au pardon des péchés, à l'amour du prochain, il n'y a place pour aucun autre commandement, tout au moins pas pour ceux qui ont le caractère de loi, et, là, il a révélé dans quel sens le royaume de Dieu est opposé au « monde ». Celui qui dans ces

paroles : « *Ne prenez pas souci* ». — *Soyez parfaits comme votre père céleste est parfait* », etc., introduit quelque chose d'ascétique, ne comprend pas leur sublime signification ; il a perdu ou n'a pas encore acquis le sentiment qu'il y a une union avec Dieu, qui laisse loin derrière elle l'ascétisme et le renoncement au monde.

Pour cette raison, nous ne devons pas regarder l'Evangile comme une prédication de renoncement.

Mais Jésus parle de trois ennemis qu'il nous ordonne d'anéantir et non de fuir. Ces trois ennemis sont *Mammon*, *la préoccupation des choses de la terre*, et l'*égoïsme*. Remarquez bien qu'il ne s'agit point ici de fuite ou de négation, mais qu'il est question d'un combat qui ne doit finir que par la défaite de l'ennemi ; ces sombres puissances doivent disparaître. Par Mammon, il entend l'argent et les biens terrestres, dans l'acception la plus étendue du mot, l'argent et les biens terrestres qui veulent se rendre maîtres de nous et faire des autres des esclaves ; car l'argent est la « puissance matérialisée ». Jésus en parle comme si c'était une *personne*, comme si c'était un cavalier armé ou un roi, ou même le *démon*. C'est contre lui qu'il a dirigé cette apostrophe : « *Vous ne pouvez servir deux maîtres* ». Quand une chose appartenant à Mammon devient si précieuse aux

yeux d'un homme, qu'il y attache son cœur, qu'il tremble de la perdre, qu'il ne voudrait s'en séparer à aucun prix, celui-là est déjà chargé de chaînes. C'est pourquoi un chrétien, lorsqu'il sent approcher ce danger, ne doit pas capituler, mais combattre et, non seulement combattre, mais détruire Mammon. En vérité, si le Christ prêchait parmi nous, il ne s'adresserait pas à la foule des gens pour leur dire : « Rejetez tout » ; il parlerait ainsi à un millier d'entre nous, et qu'il y en ait à peine *un* qui croie devoir appliquer à sa propre personne l'expression de l'Evangile, cela doit nous rendre circonspects.

Ensuite viennent les *soucis terrestres*. Au premier moment, il nous semble singulier que Jésus ait traité l'inquiétude comme un ennemi redoutable. Pour lui, c'est encore du « paganisme ». Dans le « Notre Père », il nous a pourtant appris à dire : « *Donne-nous aujourd'hui le pain de chaque jour* » ; c'est qu'il n'appelle pas une prière aussi confiante un souci. Par souci, il veut dire celui qui fait de nous les esclaves pusillanimes du jour et des objets extérieurs, et qui nous met sous la dépendance du monde. Ceci est à ses yeux un attentat contre Dieu qui nourrit les passereaux du ciel ; notre relation fondamentale avec le père céleste, la confiance de l'enfant, en est ruinée et notre être intérieur est privé de vie. Sur ce point, de même

qu'à l'égard de Mammon, notre connaissance est trop limitée pour que nous puissions donner à la prédication de Jésus toute son étendue. Mais nous devons nous demander qui a raison, de lui avec son impassible « *N'ayez pas de souci* », ou de nous avec nos faiblesses ; car nous savons bien, en quelque manière, qu'un homme n'est libre, fort et invincible, que lorsqu'il s'est dépouillé de tout souci et qu'il les a rejetés sur Dieu. Que ne pourrions-nous accomplir, et quelle puissance ne posséderions-nous pas, si nous étions exempts de cette inquiétude ?

Et en troisième lieu : l'*égoïsme*. Jésus demande l'abnégation et non l'ascétisme, mais l'abnégation jusqu'à l'abandon de soi-même. « *Si ton œil droit t'est un motif de scandale, arrache-le ; si ta main droite t'est un motif de scandale, coupe-la* ». Si un instinct des sens devient tout puissant en sorte que tu t'avilisses, et que tu aies un maître dans ta volupté égoïste, il faut que tu l'anéantisses, non pas qu'il soit agréable à Dieu qu'on mutile la nature, mais parce que c'est le seul moyen de préserver ce qu'il y a de meilleur en ta personne. Voilà une parole dure. On ne peut pas la mettre en pratique par un renoncement général, tel que celui des moines — après ce renoncement on redevient généralement ce que l'on était avant — mais par un combat et un sacrifice de soi-même fait au moment critique.

Contre ces ennemis, Mammon, le souci et l'égoïsme, l'arme la plus sûre est l'abnégation (et ici, nous découvrons la relation qu'il y a entre cette lutte et l'ascétisme). L'ascétisme proclame sans valeur tout ce qui est terrestre. Si l'on veut déduire de l'Evangile une théorie, on n'arrivera pas à cette doctrine ; car « la terre est au Seigneur avec tout ce qu'il y a dessus ». Mais, d'après l'Evangile, il faut se demander : puis-je et dois-je regarder la fortune et l'honneur, les amis et les parents comme un bien, ou dois-je m'en séparer ? Si quelques paroles de Jésus nous viennent à l'esprit sous une forme générale, ayant même été prononcées sous cette forme, il nous faut les limiter en les comparant au reste de ses discours. L'Evangile exige que nous fassions un saint examen de nous-mêmes, il exige une sérieuse vigilance et l'anéantissement de l'ennemi spirituel. Mais il n'y a aucun doute, Jésus réclame de nous l'abnégation et le sacrifice à un plus haut degré que nous ne voulons le croire.

Résumons-nous ainsi : l'Evangile n'est pas ascétique dans le sens originel du mot, car c'est un message de confiance en Dieu, d'humilité, de pardon des péchés et de miséricorde : rien d'autre ne peut atteindre cette hauteur, et rien d'autre ne peut pénétrer dans ce cercle. De plus, les biens terrestres n'appartiennent pas au démon, mais à

Dieu. « *Votre Père céleste sait que vous avez besoin de toutes ces choses; il habille le lys des champs et nourrit les oiseaux du ciel.* » L'ascétisme n'a pas de place dans l'Evangile qui exige un combat, un combat contre *Mammon,* contre le *souci* et contre l'*égoïsme*, et qui exige et appelle l'*amour agissant et se sacrifiant.* Cette lutte et cet amour constituent « l'ascétisme » de l'Evangile, et celui qui tire de la prédication de Jésus, un autre ascétisme, la méconnaît. Il méconnaît sa hauteur et sa gravité ; car il y a quelque chose de plus sérieux que de « donner son corps pour être brûlé, et de partager ses biens avec les pauvres », c'est de pratiquer l'abnégation et l'amour.

II. *L'Evangile et la misère, ou la question sociale.*

C'est le second point de vue sous lequel nous allons considérer l'Evangile ; il est, d'ailleurs, lié au premier. Nous trouvons à ce sujet, de notre temps, diverses opinions, mais, surtout, deux interprétations qui s'opposent l'une à l'autre. Quelques uns nous disent que l'Evangile est principalement une prédication sociale, adressée aux pauvres, que tout le reste joue un rôle secondaire, n'étant que l'enveloppe historique, n'étant que de

vieilles traditions transformées peut-être par les premières générations chrétiennes. Jésus aurait été un grand réformateur social qui voulait délivrer les classes opprimées ; il aurait posé un programme social contenant l'égalité des hommes, l'affranchissement de la pauvreté, de l'oppression et de la souffrance. On ne peut l'entendre que de cette façon, assurent-ils, et il faut qu'il ait été ainsi ou, pour mieux dire, il a été cela, parce que nous ne pouvons le comprendre que de cette manière. Il y a quelques années on a publié des brochures et des livres écrits du reste avec talent où, de cette façon, on défendait et on recommandait Jésus-Christ. Mais, parmi ceux qui considèrent l'Evangile comme une prédication essentiellement sociale, il y en a d'autres qui tirent une conclusion inverse. En cherchant à prouver que la doctrine de Jésus se rapporte à une transformation économique, ils expliquent l'Evangile comme un programme utopique et impraticable. Jésus, disent-ils, a jeté sur le monde un regard doux et peu clairvoyant ; sorti des classes inférieures, il partageait la méfiance des petites gens contre les grands et les riches, détestait le négoce et pourtant reconnaissait la nécessité de la propriété. De cela même il a tiré un système destiné à répandre une misère générale dans le « monde » qui, pour lui, était la Palestine, et pour faire contraste avec la misère

terrestre a construit son « Royaume. » Ses théories sont impraticables en soi et répugnent aux natures énergiques. Ainsi en juge une fraction de ceux qui font de l'Evangile une sociologie.

En face de ce groupe dont l'interprétation de l'Evangile tombe en pièces si on l'examine de près, un autre en reçoit une impression contraire. Ceux-ci déclarent que tout ce qui, dans les paroles de Jésus, a trait à la situation économique et aux questions sociales en général, est étranger à l'Evangile. Jésus, disent-ils, a emprunté à d'autres les images et les exemples qui y ont rapport, et il a soutenu du fond de son cœur les misérables, les pauvres et les malades ; mais sa prédication purement religieuse et son œuvre de rédemption n'a pas eu pour but l'amélioration de la condition terrestre des hommes. On mondanise son but et ses opinions, pensent-ils, quand on les applique de la sorte. Oui, beaucoup parmi nous le regardent comme un « conservateur » semblable à eux-mêmes ; il aurait, d'après eux, respecté, comme si c'était « établi par Dieu, » la hiérarchie et l'organisation sociales.

Vous voyez que des opinions absolument différentes se sont fait entendre et qu'elles ont défendu avec ardeur leurs vues diverses. Maintenant, si nous voulons pénétrer la signification de l'Evangile à cet égard, il nous faut d'abord présenter une observation historique.

Les conditions sociales de la Palestine au temps de Jésus et avant lui ne nous sont pas suffisamment connues, mais nous pouvons en reconstituer certains traits essentiels que nous sommes à même de vérifier. :

1. Les classes dirigeantes auxquelles appartenaient les Pharisiens et les prêtres — ces derniers liés pour une part avec les puissants du monde — avaient peu de pitié pour les besoins des pauvres. Ils n'étaient pas pires que ne le sont d'ordinaire les hommes au pouvoir, mais ils se montraient durs en vérité, et il était aussi arrivé que l'intérêt qu'on portait au culte et à la « justice » rituelle avait amoindri la sympathie pour les humbles et fait passer la charité au second plan. L'oppression des faibles et la tyrannie des riches étaient devenues depuis longtemps le thème constant de la réprobation du Psalmiste et de tous les hommes capables de pitié. Jésus non plus n'aurait pas pu parler des riches comme il l'a fait s'ils n'eussent négligé leurs devoirs d'une manière grossière.

2. Parmi le peuple foulé et misérable, dans cette grande partie de l'humanité, dans cette masse de nécessiteux et de malheureux, pour laquelle le mot « misère » n'est qu'une autre forme du mot vie, dans ce peuple existaient à cette époque, comme nous le savons avec certitude, des cercles qui s'attachaient avec une foi ardente et inébranlable aux

promesses et aux prophéties de Dieu et qui attendaient, dans la patience et dans l'humilité, le jour de la délivrance messianique. Généralement trop pauvres pour se procurer les avantages et les bénédictions du culte, oppressés, repoussés et injustement maltraités, ils ne pouvaient lever les yeux vers le Temple, mais ils regardaient le Dieu d'Israël, ils lui adressaient leurs brûlantes prières. « Sentinelle, la nuit sera-t-elle bientôt passée ? » Ainsi ils étaient ouverts à Dieu, accessibles à la pensée dans un grand nombre de Psaumes, de même que dans la littérature juive postérieure qui leur est apparentée ; la dénomination de « pauvres » s'applique seulement à ceux qui attendaient la consolation d'Israël. Jésus a donc trouvé avant lui cette manière de parler, et il l'a prise telle quelle. Il nous est donc permis, quand nous trouvons le mot de « pauvres » dans l'Evangile, de ne pas le prendre uniquement dans le sens économique. Le fait est que, dans ce cas, la pauvreté économique coïncidait avec l'humilité et la piété, en opposition avec les « vertus » hautaines des Pharisiens et leur « justice » routinière. Si telle était la situation des Israélites d'alors, il est clair que nos catégories actuelles de « pauvre et de riche » ne peuvent s'appliquer à cette époque. Pourtant il ne faut pas oublier que le mot « pauvreté » s'appliquait déjà aussi à la misère économique.

C'est pourquoi dans notre prochaine conférence, nous chercherons à établir cette distinction, et nous nous efforcerons de comprendre le sens des paroles de Jésus, en dépit de la difficulté qu'il y a à entendre l'expression de misère. Nous espérons ne pas rester dans l'obscurité, car l'Evangile jette un rayon lumineux sur le terrain auquel appartiennent ces questions.

SIXIÈME CONFÉRENCE

En terminant, ma dernière conférence, j'ai montré quel problème présentait le mot « pauvre » dans l'Evangile. Les pauvres dont Jésus parle sont, le plus souvent, les sensibles, et c'est pourquoi ce qu'il en dit ne peut s'appliquer à ce qu'on appelle communément les pauvres. Il nous faut donc mettre de côté, dans l'étude de ce problème, les paroles de Jésus qui ont trait visiblement à la pauvreté « spirituelle ». A celles-là appartient la première définition de la pauvreté, soit que nous l'entendions dans le sens de Luc, soit dans celui de Matthieu; car il est certain qu'alors Jésus a désigné par « *pauvres* », les Juifs qui accueillaient son message. N'ayant pas le temps de prendre une à une ses diverses maximes, nous en déterminerons seulement quelques points essentiels.

1. Jésus regarde la possession des biens terrestres comme un danger pour l'âme, parcequ'ils endurcissent l'homme, l'enlacent dans les soucis matériels et lui procurent un bien-être qui n'a rien que d'ordinaire. Un riche entre difficilement dans le royaume des cieux.

2. Il est faux que Jésus ait souhaité une misère et une pauvreté générale pour y *construire* son royaume des cieux. Il appelle le besoin, besoin et le mal, mal. Bien loin de les favoriser, il s'est efforcé de les combattre et de les faire disparaître. Toute son œuvre est donc, dans ce sens, une œuvre de salut ; c'est une lutte contre la souffrance et la misère. On pourrait presque penser qu'il a estimé comme plus déprimantes qu'elles ne le sont la pauvreté et la misère, qu'il s'en est trop occupé, qu'il a accordé aux forces mises en œuvre pour les combattre, c'est-à-dire à la pitié et à la miséricorde, une trop grande part dans la vie morale. Pourtant il n'en est pas ainsi ; car Jésus reconnaît une puissance pire que la misère et que la pauvreté et qui est le péché, et il reconnaît une force libératrice plus grande que la pitié, qui est le pardon. Ses discours et ses actes ne laissent pas de doute à ce sujet. Non seulement Jésus n'a jamais voulu conserver la misère et la pauvreté, mais il les a combattues et nous a ordonné de les combattre. Les chrétiens qui dans le cours de l'histoire de

l'Eglise, ont prôné la mendicité et la misère générale ou qui ont fait des coquetteries sentimentales à la pauvreté ne peuvent se réclamer de lui. Néanmoins il a prescrit à ceux qui veulent consacrer leur vie à répandre l'Evangile de se défaire de tout ce qu'ils possèdent; — il ne l'a pas demandé à tous, mais seulement à ceux qui ont reçu une vocation divine et un don particulier. Cependant il ne les a pas réduits à l'état de mendiants: Ils doivent être assurés de trouver leur pain et leur entretien. Ce qu'il en pensait, nous pouvons le savoir par un mot de lui qui, par accident, n'est pas rapporté dans les Evangiles, mais conservé par l'apôtre Paul. Il écrit dans la 1re aux Corinthiens IX 14 : « De même, le Seigneur a ordonné à ceux qui annoncent l'Evangile de vivre de l'Evangile. » Ce dépouillement, il l'a exigé des serviteurs de la parole, c'est-à-dire des missionnaires, afin qu'ils puissent vivre entièrement pour leur vocation. Pourtant il n'entendait pas qu'ils dussent mendier. En le comprenant ainsi les Franciscains ont commis une méprise qui conduit loin de la prédication de Jésus.

Permettez-moi de m'écarter un peu de mon sujet. Ceux qui, dans les Eglises chrétiennes, deviennent des serviteurs de la parole ne croient pas nécessaire en général de suivre les prescriptions de leur maître et de renoncer à leurs biens terrestres.

Tant qu'il est question des prêtres et des pasteurs et non des missionnaires, on peut objecter que ce commandement ne regarde que les derniers, il suppose que le travail en question a pour but de propager l'Evangile. On peut dire, du reste qu'il ne faut pas faire des préceptes du Seigneur des lois inflexibles, tant que ce ne sont pas ceux qui touchent au commandement de l'amour, parce qu'alors on porte préjudice à la liberté chrétienne et on dépouille la religion du droit qu'elle a d'influencer la marche de l'histoire.

Toutefois on peut demander si le Christianisme n'aurait pas gagné à ce que ses serviteurs réguliers, les pasteurs et les missionnaires, eussent suivi cette règle ? Au moins ce devrait être chez eux principe rigoureux de ne s'occuper de leurs biens terrestres que pour ne pas tomber à la charge des autres, et en dehors de cela de s'en défaire. D'ailleurs, je ne doute pas qu'un jour ne vienne où l'on parlera aussi peu de prêtres *bons vivants*, qu'on ne parle de *prêtres dominateurs*, car nous acquerrons à cet égard un sens plus délicat. On ne regardera plus comme convenable, dans le sens élevé du mot, qu'un homme opulent et qui prend grand souci d'accroître sa fortune, prêche aux pauvres la résignation et le contentement. Celui qui jouit de la santé peut consoler un malade ; mais comment le riche peut-il convaincre son frère indigent que

la fortune n'a pas de valeur ? Le précepte du Seigneur ordonnant que le ministre de la parole se dépouille de ce qu'il possède sera tenu en honneur dans l'avenir.

3. Jésus n'a pas donné un programme social pour vaincre et détruire la pauvreté, si l'on entend par là un ensemble de prescriptions ayant ce but. Il ne s'est pas embarrassé de considérations économiques ou politiques. S'il eût donné des lois applicables à la Palestine, qu'en serait-il résulté? Utiles pendant un jour, elles eussent été vieilles le lendemain et eussent alourdi et troublé l'Evangile. Il ne faut pas prendre au mot des préceptes comme celui-ci : « Donne à tous ceux qui te demandent. » Ils doivent être compris sans applications. Ils se rapportent au besoin de ceux qui sont satisfaits d'un morceau de pain, d'un verre d'eau et d'un vêtement pour couvrir leur nudité. Nous ne devons pas oublier qu'avec l'Evangile nous sommes en Orient et dans des conditions économiques très primitives. Jésus n'a pas été un réformateur social. Il a pu un jour prononcer cette phrase : « Vous aurez toujours des pauvres parmi vous. » et par là, il semble avoir voulu dire que les rapports sociaux ne changeraient pas. Il n'a pas voulu devenir un arbitre dans le différend qui s'élevait à propos d'un héritage, et il a dû aussi bien refuser de trancher les questions économiques et sociales qui se po-

saient à lui. Et pourtant, on a osé tirer de l'Evangile une théorie sociale concrète. Les théologiens évangéliques l'ont essayé aussi et l'essayent encore ; c'est une entreprise désespérée et dangereuse, mais encore plus troublante et odieuse, si l'on en arrive à « combler » les « lacunes » de l'Evangile par des lois et des indications tirées de l'ancien Testament.

4. Jamais religion, pas même le Boudhisme, n'a indiqué plus énergiquement une nouvelle voie sociale et ne s'y est identifiée autant que l'Evangile. De quelle façon ? En prenant au pied de la lettre le commandement : « Aime ton prochain comme toi-même, » qui a éclairé tous les rapports tangibles de l'existence, ceux du monde de la faim, de la pauvreté et de la misère et, enfin, en l'exprimant comme un précepte religieux, comme le *précepte* religieux. Je vous rappelle ici la parabole du Jugement dernier dans laquelle tout le mérite de l'homme et son avenir dépendent de la manière dont il a exercé l'amour du prochain. Pensez aussi à celle de l'homme riche et du pauvre Lazare. Et je vous rappellerai encore une parabole qui est peu connue, parce qu'elle n'est pas présentée de la même façon dans nos quatre Evangiles, et qui se trouve dans l'Evangile des Hébreux. L'histoire du jeune homme riche est racontée ainsi : « Un riche dit au Seigneur : Que dois-je faire

pour gagner la vie? Il lui répondit : Homme, observe la loi et les prophètes. Le premier répondit : Je l'ai fait. Alors il lui dit : Va, vends tout ce que tu possèdes, distribue-le aux pauvres, puis reviens et suis-moi. Le riche se gratta la tête et ce discours ne lui plut pas. Et le Seigneur lui dit : Comment peux-tu dire : J'ai observé la loi et les prophètes, car il est écrit dans la loi : Aime ton prochain comme toi-même? Regarde : la foule de tes frères, les fils d'Abraham, sont couverts de haillons et ils meurent de faim et ta maison est pleine de richesses et rien de cela ne leur est donné. » Vous voyez là combien Jésus comprenait les besoins matériels des pauvres et comme il déduisait du commandement : « Aime ton prochain comme toi-même, » le secours qu'on est tenu de lui procurer. Ils ne doivent pas parler d'amour du prochain, ceux qui supportent que près d'eux des hommes gémissent et meurent de faim! L'Evangile ne se contente pas de prêcher la solidarité et l'aide effectif au prochain — c'est une partie essentielle de sa doctrine. En ce sens, l'Evangile est socialiste dans son principe fondamental, comme il est individualiste dans son principe fondamental aussi, parce qu'il enseigne la valeur indépendante et infinie de chaque âme humaine. Cette tendance à l'union et à la fraternité n'est pas un phénomène accidentel de

son histoire, mais plutôt un élément essentiel de son organisme. L'Evangile a voulu établir parmi les hommes une société aussi vaste que la vie humaine et aussi profonde que la misère humaine. Il a voulu, comme on l'a dit justement, transformer le socialisme qui repose sur l'hypothèse des intérêts en lutte en un socialisme fondé sur la conscience d'une unité spirituelle. A cet égard, la valeur de sa mission sociale n'a jamais été dépassée. L'appréciation de ce qui fait la « dignité » de l'existence d'un homme s'est beaucoup transformée, grâce à Dieu, dans le cours du temps ; mais Jésus en avait indiqué la mesure. Il a dit une fois, presque avec amertume : « Les renards ont des tanières, les oiseaux du ciel ont des nids, mais le fils de l'homme n'a pas un gîte pour reposer sa tête. » La demeure, le pain quotidien et la propreté — toutes ces nécessités l'ont touché, il a regardé comme indispensable qu'elles fussent satisfaites, et il y a vu une condition même de la vie terrestre. On doit donner ces choses à ceux qui ne peuvent se les procurer. Il n'y a pas de doute à avoir, Jésus, s'il vivait de nos jours, serait du côté des hommes qui s'efforcent énergiquement d'adoucir la dure loi qui pèse sur les pauvres et tâchent de leur procurer une existence meilleure. Le dogme trompeur de la libre concurrence, « vivre et laisser vivre » — ou, pour dire plus justement,

« vivre et laisser mourir » — est en contradiction directe avec l'Evangile. Nous ne devons pas aider les pauvres comme si c'étaient des esclaves, mais comme si c'étaient nos frères. Enfin notre richesse ne nous appartient pas absolument. L'Evangile n'a pas prescrit formellement la manière dont il faut l'employer ; pourtant, il n'y a pas à s'y tromper, nous devons nous regarder, non comme des propriétaires, mais comme des administrateurs au service du prochain. Oui, il semble que Jésus ait entrevu la possibilité d'une société où la richesse n'existerait pas, en tant que propriété privée. Par là nous avons touché à une question qui n'est pas facile à trancher et qui ne peut être examinée ici, parce que l'eschatologie de Jésus et son horizon y jouent un trop grand rôle. Ce n'est du reste pas nécessaire, car ce qui nous importe, c'est la disposition que Jésus a éveillée en ses disciples à l'égard de la misère et de la pauvreté.

L'Evangile est un message social ayant une puissance impulsive et profonde ; c'est la prédication de la solidarité et de la fraternité vis-à-vis des pauvres. Toutefois cette prédication est liée à la connaissance de la valeur infinie de l'âme humaine, et elle est contenue dans l'annonce du royaume de Dieu ; et l'on peut dire aussi qu'elle constitue une partie essentielle de sa doctrine ;

seulement nous ne trouverons pas dans l'Evangile de lois ou d'exhortations ayant pour but de changer les conditions existant à l'époque actuelle.

III. — *L'Evangile et la loi ou la question des conventions humaines.*

Le problème qui consiste à savoir quelle est la position de l'Evangile à l'égard de la justice, se divise en deux points :

1. Les rapports de l'Evangile avec l'Autorité ;
2. Les rapports de l'Evangile avec les prescriptions de la loi, en tant qu'elles s'étendent à ce qui ne peut être compris sous le nom d'autorité.

Pour la première, on ne peut pas facilement se méprendre ; la seconde est plus obscure et plus compliquée ; aussi les opinions à ce sujet sont-elles contradictoires.

I. Les rapports de Jésus avec l'autorité. — Je n'ai pas besoin de vous rappeler que Jésus n'était pas un révolutionnaire et qu'il n'a pas donné de programme politique ? Jésus savait avec certitude que son père lui donnerait douze légions d'anges, s'il le lui demandait ; mais il ne l'a pas demandé. Quand on a voulu le faire roi, il a refusé. Néanmoins, comme il jugeait convenable de se révéler à tous comme le Messie, il est entré à Jé-

rusalem comme un roi. La résolution et l'exécution de cet acte ne nous sont point connues ; — mais Jésus avait choisi dans la prophétie une circonstance qui marqua son entrée et qui éloigna toute idée d'une manifestation politique ; du reste la façon dont il a chassé les vendeurs du temple montre comment il entendait ses privilèges messisaniques. Dans cet acte accompli dans le temple, il ne se tourna pas contre l'autorité politique, mais contre ceux qui s'étaient approprié son droit suprême sur les âmes. Dans chaque peuple s'établit toujours à côté de l'autorité légale, une ou pour mieux dire deux autorités indépendantes : l'Eglise politique et les partis politiques. L'Eglise politique, dans le sens le plus étendu du mot et sous ses divers déguisements, veut dominer ; elle prétend avoir le corps et l'âme, les biens et la conscience. Les partis politiques l'entendent de même, et lorsque leurs chefs deviennent les chefs de la nation, ils font régner une terreur souvent plus terrible que le despotisme des rois. C'est ce qui existait en Palestine au temps de Jésus. Les prêtres et les Pharisiens tenaient le peuple enchaîné et tuaient son âme. C'est contre cette autorité, qui ne tirait son droit que d'elle-même, que Jésus montra une impiété vraiment libératrice. Il fut infatigable, et dans la lutte il était enflammé par la plus sainte colère —

« autorité », de dévoiler ces loups à la face humaine, de découvrir leur hypocrisie et de faire entendre son jugement. Là, où ils possédaient l'autorité, il la reconnaissait : « Allez et montrez-vous aux prêtres ; » tant qu'ils annonçaient la loi de Dieu, il admettait leur pouvoir : « Faites ce qu'ils vous disent ». Mais c'est contre eux qu'il prononça son fameux discours de malédiction, Matthieu XXIII. « Malheur à vous, Scribes et Pharisiens, hypocrites, car vous êtes semblables à ces sépulcres blanchis qui paraissent beaux au dehors, et qui au dedans sont pleins d'ossements, de morts et de toutes sortes de pourriture. » Il a inspiré à ses disciples une pieuse révolte à l'égard de cette autorité, et il a parlé d'Hérode, leur « roi » avec une amère ironie : « Allez et dites au renard... », Sa conduite était autre, envers l'autorité de fait, envers celle qui porte l'épée, autant que nous pouvons le savoir par les rares témoignages que nous possédons. Il reconnaît le pouvoir temporel et ne se dérobe jamais aux obligations qu'il lui impose. Aussi la défense de jurer ne doit pas se comprendre comme ayant trait au serment devant l'autorité. Wellhausen a remarqué avec raison qu'il suffit de faire une légère distinction pour ne pas se méprendre sur le vrai sens que Jésus a voulu donner à cette défense. Il ne faut pas exagérer d'autre part la portée que Jésus attribuait à ces

maximes. On se réclame habituellement de cette phrase souvent citée : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » On se trompe souvent sur sa signification. On l'interprète toujours à tort lorsque l'on croit que Jésus voyait en Dieu et en César deux puissances existant côte à côte ou même unies par un lien intérieur. Il ne l'a point pensé et au contraire, il a proclamé qu'elles étaient différentes et qu'elles étaient séparées. Dieu et César gouvernent deux sphères indépendantes. Il détruisait tout sujet de lutte en montrant que leur essence était si opposée qu'il ne pouvait y avoir de conflit. La pièce de monnaie est une chose terrestre et porte l'image de César ; il faut donc la rendre à César ; mais — et c'est le complément nécessaire — l'âme et ses forces n'ont rien à faire avec le monde ; elles appartiennent à Dieu.

Jésus a voulu prévenir la confusion entre ces deux questions : en somme c'est décisif. On accorde plus de poids à cet arrêt quand on ajoute que Jésus a exhorté ses disciples à payer l'impôt. Il est donc certain qu'il respectait l'autorité et qu'il voulait qu'elle fût respectée ; quant à l'estimation qu'il en faisait, l'expression tout au moins en est négative.

Nous avons une autre parabole que Jésus a prononcée à l'égard de l'autorité et qui est citée bien rarement, quoi qu'elle nous fasse pénétrer plus

avant dans la pensée du Seigneur. Considérons-la brièvement ; elle est importante pour nous aussi, parce qu'elle nous conduit à examiner la position que Jésus a prise vis-à-vis des prescriptions de la justice. Nous lisons dans Matthieu XX-25 : « Vous savez que les princes des nations les dominent, et que les grands leur commandent avec autorité. Mais il n'en doit pas être ainsi parmi vous ; au contraire quiconque voudra être grand, qu'il soit votre serviteur, et que quiconque voudra être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave ». Par là vous pouvez savoir l'appréciation de toute valeur. Jésus renverse le thème habituel ; il dit : être grand et être le chef, cela signifie *servir* ; ses disciples ne doivent pas dominer, mais être les serviteurs. De plus, nous pouvons voir comment il jugeait les puissants, ceux qui détenaient l'autorité. Leurs fonctions reposent sur la *force* et, pour cela même, elles ne sont pas du domaine moral, oui, elles sont même en opposition de principe avec la morale. « Voilà donc pour les puissants. » Il commande à ses disciples de suivre une autre voie. La justice et les prescriptions de la justice qui ne reposent que sur la force, sur la puissance de fait et sur son exercice n'ont pas de valeur morale. Malgré cela, Jésus n'a pas ordonné de rejeter l'autorité, mais de l'estimer d'après sa valeur, c'est-à-dire d'après sa non-valeur. On doit

régler sa vie sur d'autres principes, sur le principe opposé qui est de ne pas exercer la puissance, mais de servir. Nous arrivons ici à la question principale lorsqu'il s'agit des répressions prescrites par la loi, car il est essentiel pour toute justice qu'elle puisse se servir de la force lorsqu'elle est contestée.

2. Là, nous rencontrons deux opinions différentes. L'une, qui a été soutenue principalement par le professeur Sohm de Leipzig dans son livre « Le droit de l'Eglise » et qui se rapproche assez de l'interprétation de Tolstoï, affirme que l'Evangile exclut la justice, regarde toutes les lois comme rejetables et demande qu'elles soient changées en morale. Sohm est allé si loin que dans son tableau du développement primitif de l'Eglise, il trouve qu'elle est descendue lorsqu'elle a fait place à des prescriptions de justice. Tolstoï assure que le plus haut principe de l'Evangile est qu'il ne faut jamais maintenir ses droits et que personne, pas même l'autorité, ne doit opposer au mal une résistance extérieure. Il souhaite que l'autorité et la justice disparaissent. Au contraire d'autres avancent, avec plus ou moins de certitude, que l'Evangile protège la justice, oui, qu'il la sanctifie et l'élève jusqu'à la sphère divine. Ce sont là, en deux mots, les opinions fondamentales qui se posent l'une en face de l'autre.

Quant à la seconde, nous n'avons pas besoin de beaucoup de paroles pour la réfuter. C'est une moquerie à l'adresse de l'Evangile que de dire qu'il protège et sanctifie ce qui, à un moment quelconque, se présente comme la justice. Laisser faire et souffrir, c'est une conduite qui fortifie et qui conserve ce à quoi l'on se soumet. Oui, on peut se demander sérieusement si, là, il n'est question que de souffrir et si à cet égard Tolstoï n'a pas raison dans la révolte qu'il prêche. A cause de l'extrême difficulté où nous nous trouvons à ce propos, il nous faut retourner en arrière dans le temps.

Pendant des siècles, chez les Israélites, les pauvres et les opprimés ont réclamé leurs droits. Dans les paroles du prophète et du psalmiste, on distingue encore aujourd'hui ce cri saisissant qui a toujours retenti en vain. Il n'y a pas de prescription de la justice qui ne soit sous la tyrannie des puissants et qui ne soit exploitée et transformée arbitrairement. C'est pourquoi, quand nous parlons des lois et de la manière dont Jésus les a considérées, nous ne devons pas avoir en vue notre propre justice qui, pour une part, a grandi dans le champ du Christianisme. Jésus vivait au milieu d'une nation dont un grand nombre de générations avaient en vain demandé protection et chez qui les lois étaient la violence. Dans un tel peuple

on devait fatalement désespérer de la justice, désespérer de la possibilité de recevoir justice sur la terre et dans une autre direction, désespérer qu'il fût possible pour la justice de devenir morale. On peut découvrir quelque chose de cela dans l'Evangile. Mais il y a un correctif à ce sentiment. Jésus nourrissait comme toutes les âmes pieuses la ferme conviction que Dieu gouvernerait avec équité. Si ce n'était point ici, ce serait ailleurs, et voilà le principal. A ce sujet, l'idée de Jésus sur le droit, dans le sens de juste rétribution, n'était pas une idée condamnable, mais une idée élevée et dominante. C'est la fonction réservée à Dieu, pour autant qu'elle est modifiée par sa miséricorde ; mais nous n'avons pas à en parler en ce lieu. Ainsi Jésus n'a pas déprécié l'exercice de la justice comme telle. Chacun doit recevoir justice, et même plus ; il faut que ses disciples prennent part au gouvernement de justice de Dieu et qu'ils jugent! Mais la justice qui s'exerce par la violence et qui par là est injuste, la justice qui pèse comme un destin sanguinaire et tyrannique sur le peuple, il l'a repoussée. Il croyait et il était certain que la vraie justice s'exercerait un jour ; mais il ne pensait pas qu'elle eût besoin de la force pour rester la justice.

Ceci nous conduit à l'examen du dernier point. Nous avons une suite de discours de Jésus où il

exhorte ses disciples à abandonner leur droit, par conséquent à ne pas demander justice. Vous les connaissez tous. Je veux vous rappeler seulement cette parole : « Tu ne dois pas t'opposer à celui qui est mauvais ; mais si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends lui la gauche, et si quelqu'un veut aller en justice avec toi, prends ton vêtement, donne-le lui, et aussi ton manteau. » Ici, il semble condamner la justice. On a souvent répété ce passage pour prouver que l'Evangile est incompatible avec la vie réelle, autant que pour prouver combien le christianisme est déchu des hauteurs où l'avait placé le Maître. Il faut remarquer ceci au contraire : 1. Jésus était, comme nous l'avons vu, pénétré de la conviction que Dieu gouverne avec justice ; à la fin les puissants seront vaincus et les opprimés recevront satisfaction. 2. Les droits temporels ont peu de valeur ; les perdre ne signifie pas grand chose. 3. La situation est tellement désespérée, l'injustice domine tellement sur la terre que les opprimés ne pourraient pas faire valoir leurs droits, même s'ils l'essayaient. 4. — Et c'est le principal — de même que Dieu tempère sa justice par la miséricorde et laisse luire son soleil sur les bons et sur les mauvais, les disciples de Jésus feront preuve d'amour envers leurs ennemis et s'armeront de patience à leur égard. Telles sont les pensées qui ont inspiré ces maximes

sublimes et qui en donnent la mesure exacte. Et là, est-il exigé que les disciples établissent quelque chose qui à ce degré soit impossible, qui à ce degré soit surhumain? Pourtant dans le cercle de nos parents et de nos amis, ne conseillons-nous pas les nôtres à ne pas rendre le mal pour le mal, et à ne pas tirer l'épée contre l'épée? Quelle famille, quelle union y aurait-il si chacun de ses membres voulait faire valoir ses droits et ne savait pas se résigner lorsqu'on lui porte tort ? Jésus regarde ses disciples comme un cercle d'amis, et il voit au delà de ce groupe une union de frères qui s'étendra et se consolidera. Mais doit-on vis-à-vis de ses ennemis renoncer à poursuivre son droit, et doit-on exclusivement s'armer de l'arme de la patience? Est-ce que, pour parler comme Tolstoï, est-ce que l'autorité doit renoncer à punir et, par cela même, disparaître? Est-ce que la nation ne doit pas défendre sa maison et son foyer lorsqu'elle est attaquée injustement? J'ose soutenir que Jésus en prononçant ces mots n'a pas pensé à ces cas-là, et qu'en les interprétant de cette façon, on commet une méprise grossière et dangereuse: Jésus a toujours en vue les individus et l'amour vivant dans leur cœur. Que cela ne puisse s'accorder avec la poursuite de son propre droit, ni avec un exercice consciencieux du gouvernement, ni avec l'application du droit de punir, c'est un préjugé

en faveur duquel on invoque en vain des paroles de Jésus qui ne sont ni des lois, ni des prescriptions. Mais, pour ne rien diminuer de l'élévation de l'Evangile, il nous faut ajouter : les disciples de Jésus étaient en état de renoncer à la poursuite de leur droit, et ils travaillaient à ce que nous devenions un peuple de frères, dans lequel le droit n'est pas imposé par la violence, mais observé librement, qui n'est pas lié à des prescriptions de justice, mais à l'amour.

SEPTIÈME CONFÉRENCE

Nous nous sommes occupés dans la dernière conférence des rapports de l'Evangile avec la justice et les prescriptions de la loi. Nous avons vu que Jésus était convaincu que Dieu gouverne et gouvernera équitablement. Nous avons constaté, de plus, pu'il avait exigé de ses disciples le renoncement à leurs droits. Quand il prononçait cette parole, il ne songeait pas à toutes les difficultés où ils se trouveraient et encore moins aux conditions plus complexes d'une époque postérieure ; il ne considérait qu'une relation, celle de l'homme avec le royaume de Dieu. Puisque l'homme doit tout vendre pour acheter la perle précieuse, il doit laisser de côté tous les pouvoirs terrestres, il doit tout subordonner à ce but. En connexion

avec cette pensée, Jésus ouvre la perspective d'une société où les hommes ne seraient point liés par les prescriptions de la justice, mais seraient gouvernés par l'amour, où, par la patience, on combattrait le mal. C'est un splendide idéal que nous avons reçu du fondateur de la religion, un idéal qui sera le but et l'étoile conductrice de notre développement historique. Qui oserait dire si l'humanité ne l'atteindra jamais? Mais nous pouvons et nous devons nous en approcher, et nous savons tout autrement qu'il y a deux ou trois cents ans, que nous avons même un devoir moral à cet égard; ceux qui parmi nous sont doués d'une vue prophétique, ne regardent plus le royaume de la paix et de l'amour comme une utopie.

Et pour cela, beaucoup, de nos jours, sont saisis d'un doute profond : nous voyons toute une classe entrer en guerre pour ses droits ou, pour s'exprimer avec plus de précision, nous la voyons entrer en guerre pour l'extension de ses droits. Cette lutte est- elle compatible avec l'état d'esprit chrétien? Est-ce que l'Evangile ne défend pas une pareille revendication? N'avons-nous pas entendu qu'il fallait renoncer à ses droits? Doit-on combattre pour conquérir un plus grand nombre de droits? Ne devons-nous pas, nous autres chrétiens, éloigner les travailleurs de ce conflit et leur demander d'être patients et résignés?

Ce problème est souvent formulé comme une plainte contre le Christianisme. Des hommes sérieux, dans les cercles du socialisme national, par exemple, qui consentiraient à prendre Jésus-Christ pour guide, se plaignent que l'Evangile sur ce point les ait laissés en plan, qu'il rabaisse une tendance que, dans leur conscience, ils regardent comme légitime. En exigeant cette patience et cette soumission absolues, l'Evangile annihile tous ceux qui veulent faire effort, et il endort toutes les énergies vivantes. Voilà ce qu'ils disent comme un reproche, d'autres le répètent avec satisfaction. Les derniers ajoutent : nous avons toujours vu que l'Evangile n'était pas destiné aux hommes sains et vigoureux, mais aux blasés ; il ignore et veut ignorer que la vie, surtout la vie actuelle, est une lutte, une lutte pour le droit de chacun. Que leur répondrons-nous ?

Je pense que ceux qui parlent ainsi ne se sont pas rendu compte de ce dont il est question dans l'Evangile, et qu'ils transportent trop hâtivement ces préceptes à la vie terrestre. L'Evangile s'adresse à l'homme intérieur qui reste toujours le même, bien portant ou malade, heureux ou malheureux, dans le bonheur ou dans le malheur, dans le combat qu'il soutient pour subsister ou dans la tranquille possession de ce qu'il a gagné. « Mon royaume n'est pas de ce monde », l'Evangile n'a pas fondé

un royaume terrestre. Ces mots ne condamnent pas seulement la théocratie politique que le pape a voulu instituer, de même que toute puissance mondaine; ils vont plus loin, ils défendent toute immixtion légale et directe de la religion dans les affaires humaines. L'Evangile nous dit positivement: Qui que tu sois, dans quelque position que tu te trouves, que tu sois serviteur ou libre, que tu luttes ou que tu sois paisible, ton but doit rester le même. Pour toi, il n'y a qu'une *condition* et qu'une *disposition* qui doivent demeurer invariables, et auprès desquelles les autres ne sont que des enveloppes et des déguisements passagers: c'est de rester enfant de Dieu, citoyen de son royaume et d'exercer l'amour. La manière dont tu te conduiras dans la vie et dont tu serviras ton prochain est laissée à ton choix. L'apôtre Paul a compris ainsi l'Evangile, et je ne crois pas qu'il se soit trompé. Nous combattons donc, nous résistons et nous assurons aux opprimés leurs droits, nous réglons les affaires terrestres le mieux qu'il nous est possible avec une bonne conscience, et comme il nous paraît le meilleur pour le prochain; nous n'attendons aucune aide directe de l'Evangile, nous ne désirons rien pour nous mêmes, et nous n'oublions pas que le monde n'est pas seulement conduit par ses appétits, mais aussi par ses prescriptions et par ce

qu'il possède. Disons-le encore une fois : l'Evangile ne connaît qu'*un* but et qu'*une* disposition, et il exige que l'homme ne les mette jamais de côté. Si dans les exhortations de Jésus au renoncement, apparaît au second plan quelque chose de borné, il nous faut toujours garder devant les yeux l'exclusivisme et la souveraineté des rapports avec Dieu et de la disposition à l'amour. L'Evangile passe au dessus de ce qui touche au développement de l'humanité ; il ne s'inquiète pas des choses, mais seulement des âmes.

Par là nous avons atteint la question suivante, à laquelle nous avons déjà à demi répondu :

IV. — *L'Evangile et le travail, ou la question de la culture.*

Comme nous devons ici traiter des mêmes points que tout à l'heure, nous serons plus court.

On a toujours remarqué, et particulièrement de nos jours, le manque d'intérêt dont Jésus a fait preuve à l'égard du travail méthodique et son manque de sympathie pour les trésors d'idées qu'on désigne sous le nom d'art et de science. Nulle part, dit-on, Jésus ne loue le travail et l'accomplissement d'une œuvre quelconque. On cherche en vain dans ses paroles une expression de joie à propos

de l'activité de la vie, et ces richesses de l'humanité dont nous venons de parler semblent être en dehors de son horizon. Dans son ouvrage néfaste : « l'ancienne et la nouvelle foi », David Friedrich Strauss a fait ressortir ce défaut. Il voit une imperfection fondamentale dans l'Evangile, en ce qu'il n'a connu ni la culture ni ses progrès et, pour cette raison, le considère comme vieilli et stérile. Mais longtemps avant Strauss, le Piétisme s'en était avisé et avait cherché a y remédier. Les Piétistes partaient de ce point de départ, que Jésus devait être imité par nous quelle que fût la vocation de chacun ; il lui fallait donc s'être montré comme un modèle dans toutes les conditions humaines. Ils annonçaient que lorsqu'on examinait la chose rapidement, il ne semblait pas qu'il en fût ainsi ; mais ils pensaient qu'en regardant de plus près on pouvait constater qu'il avait été le meilleur des maçons, le meilleur des tailleurs, le meilleur des juges, le meilleur des savants, etc., et qu'il savait et comprenait tout. Ils tournaient et retournaient les actions et les paroles de Jésus jusqu'à ce qu'ils pussent en tirer ce qu'ils désiraient. C'était un procédé enfantin, mais le problème qu'ils sentaient la nécessité de résoudre était digne d'attention : ils comprenaient que par leur conscience et par leur métier, ils étaient liés à une tâche et à une œuvre déterminée ; il était clair pour eux que, sans être

des moines, il leur fallait ressembler au Christ dans le sens absolu du mot ; il était donc nécessaire que Jésus eût été dans les conditions mêmes où ils se trouvaient et que son horizon eût été le même que le leur.

C'est une nouvelle application, mais sur une plus grande échelle, des principes que nous venons de considérer ; cette méprise de croire qu'il s'agit dans l'Evangile de conditions terrestres et que nous devons y chercher les lois qui les règlent, se renouvelle toujours. Il y a chez l'homme une disposition indéracinable à s'appuyer sur une loi et à se dépouiller de sa liberté et de sa responsabilité dans les choses les plus importantes. Il est beaucoup plus commode de vivre sous une autorité, fût-elle la plus dure, que de vivre dans la liberté du bien. Mais, faisant abstraction de tout cela, nous sommes encore arrêtés par un doute : Ne manque-t-il pas vraiment quelque chose à l'Evangile, étant donné qu'il montre si peu d'intérêt pour le travail et qu'il n'est pas en contact avec « l'humain » dans la science, l'art et la civilisation ?

Je répondrai d'abord : 1° Que gagnerait l'Evangile à ne pas avoir ce défaut ? Ou il se fût engagé avec ardeur dans cette poursuite et, alors, ne se fût-il pas enchaîné en elle, ou n'eût-il pas semblé s'enchaîner en elle ? Le travail, l'art, la science, les progrès de la civilisation n'existent jamais *in abs-*

tracto, mais toujours dans le cadre d'une époque. Par cela, l'Evangile se fût lié. Mais les conditions des temps varient. Nous voyons aujourd'hui, par l'Eglise catholique, combien il est pesant pour la religion de s'être attachée à l'état intellectuel d'un temps. Au moyen âge, l'Eglise, pleine de sympathies et de forces, avait mis la main sur toutes les questions de savoir et de progrès. Mais, peu à peu, elle avait identifié sa sainte mission et son but propre avec les connaissances, les méthodes et les intérêts qu'elle avait acquis.

Maintenant elle reste captive de la science, de l'économie et de la philosophie du moyen-âge ! Et, au contraire, que n'a pas fait l'Evangile pour l'humanité en frappant les notes essentielles de la religion par de puissants accords et en dédaignant toute autre mélodie !

Deuxièmement : Le progrès intellectuel est certainement une chose de valeur pour laquelle nous devons travailler. Mais l'idéal le plus élevé n'y est pas contenu ; il ne peut pas remplir l'âme de la vie véritable. En réalité, la peine fait le plaisir, mais ce n'est qu'un côté de la question : j'ai toujours trouvé que ceux qui célèbrent le plus haut la satisfaction qu'apporte le travail étaient ceux qui ne s'étaient pas épuisés en efforts ; tandis que ceux qui avaient été courbés sous une tâche ininterrompue, faisaient sonner moins bruyamment leurs

louanges. Réellement, il y a beaucoup d'hypocrisie et de bavardages vides dans ces qualités dont on gratifie le travail. Les trois quarts n'en sont rien de plus qu'une fatigue abrutissante, et celui qui travaille véritablement aspire au repos du soir que le poète chante ainsi :

La tête, les pieds, les mains — se réjouissent que le travail — enfin soit terminé.

Et le résultat ! Quand on a achevé un ouvrage, on voudrait le refaire, et le chef-d'œuvre pèse lourdement sur l'âme et la conscience. Non, notre vie ne dépend pas de notre travail, mais de la joie que nous ressentons de l'amour des autres et de celui que nous éprouvons ! Et Faust a raison : le travail qui n'est que le travail amène le dégoût. « On aspire également aux petits ruisseaux de la vie et à la source de la vie. »

Le travail est un frein qui nous est utile contre de plus grandes difficultés, toutefois ce n'est pas un bien absolu, et nous ne pouvons pas en faire notre idéal. Et cela peut s'appliquer également aux progrès de la civilisation ! Certainement il faut les considérer avec satisfaction. Néanmoins ce qui aujourd'hui est un progrès dont nous nous réjouissons sera demain quelque chose de mécanique qui nous laissera froid. L'homme le plus savant reçoit avec reconnaissance ce que lui ont laissé ses prédécesseurs, mais il sait aussi que sa

condition intérieure — les questions qui l'intéressent le plus profondément et la situation dans laquelle il se trouve — n'en est pas essentiellement transformée, qu'elle ne l'est même que pour une proportion très secondaire. Il y a toujours un moment où il arrive quelque chose de nouveau et où il semble qu'on devienne véritablement libre. Messieurs! Quand on est plus âgé et qu'on regarde plus profondément la vie, on trouve, surtout lorsque l'on possède un monde intérieur, que l'on avance peu dans la marche extérieure des choses, ou dans la « culture progressive ». On se trouve bien plutôt à la place même où l'on était déjà et où l'on est en quête des mêmes forces qu'ont recherchées nos ancêtres. Il s'agit de se procurer son droit de cité dans le royaume de Dieu, dans le royaume de l'éternité et de l'amour ; on comprend que Jésus-Christ a voulu parler et révéler seulement ce royaume, et on a sujet de lui en être reconnaissant.

En *troisième* lieu, Jésus avait une conscience sûre, certaine, de ce que sa prédication avait d'agressif. « Je suis venu pour allumer un feu sur la terre et », ajoutait-il, « je me réjouis qu'il soit déjà allumé. » Il veut éveiller le feu du jugement et les forces de l'amour pour former une nouvelle humanité. S'il parlait des forces de l'amour de la manière simple qui correspondait aux conditions

de son temps — en prescrivant de donner à manger aux pauvres, de vêtir les nus, de visiter les malades et les prisonniers — il est clair, néanmoins, qu'il avait en vue une immense révolution de l'humanité qui pour lui se réflétait dans le petit peuple de la Palestine. « Vous n'avez qu'un maître, mais vous êtes tous frères. » C'est le dernier principe, et de cette petite semence sortira un arbre dont les branches s'étendront tout autour. Il y a autre chose : Il a révélé la *connaissance de Dieu* et il était certain que cette connaissance transformerait les mineurs en hommes mûrs, fortifierait les faibles et les transformerait en des chevaliers de Dieu. La connaissance de Dieu est le pain qui vivifiera le champ stérile et répandra des fleuves d'eau vive. Dans ce sens, il en a parlé comme du bien seul nécessaire, comme de la condition qui donne l'essor et, nous pouvons dire aussi, comme de ce qui demeure et pousse en avant. Enfin, dans son horizon, il n'y avait pas seulement le jugement, il y avait aussi le royaume de la justice, de l'amour et de la paix, qui venait bien du ciel, et qui pourtant devait exister pour la terre. Quand viendra le royaume, il ne le sait pas lui-même — le Père en connaît le moment ; — mais, comment il s'étend, il le sait, et, à côté des images colorées et dramatiques qui remplissent son âme, il y a aussi des tableaux paisibles : la vigne de Dieu sur cette terre, Dieu qui

appelle ses ouvriers, — heureux celui qui entend cet appel ! — ils travaillent à la vigne, ne se tiennent plus inoccupés sur le marché et, enfin, reçoivent leur salaire. Et, encore, la parabole des talents qu'on distribue pour les faire fructifier et qui ne sont plus cachés dans le suaire. L'œuvre du jour est donc multipliée et progressive, mais elle est toute au service de Dieu et du prochain, baignée de la lumière éternelle et délivrée du joug passager !

Si nous reprenons ce que nous avons dit, la plainte que nous avons prise pour point de départ de ces considérations n'est-elle pas démontrée comme mal fondée ? Devrions-nous vraiment souhaiter que l'Evangile se fût associé « au progrès de l'intelligence ? » Je pense que nous n'avons pas de raison de critiquer cette indépendance, mais que, plutôt, elle doit nous être un enseignement. Elle nous instruit du véritable travail que l'humanité est destinée à accomplir, et il ne faut pas, à cet égard, nous retrancher derrière notre misérable « civilisation. » « Le fait de l'apparition du Christ, dit avec raison un historien moderne, demeure le seul fondement de la culture morale d'une nation, et la culture morale est d'autant plus morale qu'elle a été plus pénétrée de l'esprit du Christ. »

V. — *L'Evangile et le fils de Dieu ou la question de la Christologie.*

Nous sortons maintenant du cercle des idées qui nous ont occupés jusqu'à présent. Les quatre questions que nous avons considérées se tiennent. Quand on ne trouve pas de solution à leur donner c'est qu'on ne place pas l'Evangile à une hauteur suffisante et qu'on l'abaisse au niveau de la terre. En d'autres mots : les puissances de l'Evangile ne touchent que l'élément fondamental de l'être humain ; elles ne sont un levier que pour ces bases mêmes. Celui qui ne va pas jusqu'aux racines de l'âme humaine, et celui qui ignore quelles sont ces racines ne saurait entendre l'Evangile ; il essaye de le profaner ou se plaint de sa stérilité.

Nous entrons là dans un nouveau problème. Quand Jésus annonçait l'Evangile, comment se plaçait-il à l'égard de son message et comment voulait-il être regardé ? Nous ne parlons pas encore de la manière dont ses disciples le comprenaient, dont ils le jugeaient et de la place qu'ils lui faisaient dans leur cœur, mais seulement du témoignage qu'il rendait à lui-même. Mais par cet examen nous pénétrons dans le cercle infini des discussions qui ont rempli l'histoire de l'Eglise

depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours. Pour une infime différence entre deux mots, on a déchiré la fraternelle communauté, des milliers de gens ont été injuriés, chargés de chaînes, tués. C'est une histoire effrayante. Dans le champ de la « Christologie, » les hommes ont fait des dogmes religieux des armes redoutables avec lesquelles ils ont répandu la terreur. Et ceci n'a point cessé : on traite de la Christologie, comme si l'Evangile ne renfermait pas autre chose, et le fanatisme qui l'a animée semble toujours vivant. Qui s'étonnerait que, chargé d'un pareil poids ce problème ne soit compliqué ? Mais pour celui qui considère impartialement les Evangiles sans être troublé par les discussions, la question du témoignage de Jésus sur lui-même n'est pas insoluble. Ce qui pour l'intelligence est obscur et mystérieux, l'est par la nature de la chose elle-même, l'était dans l'esprit de Jésus et ne saurait s'exprimer que par images. « Il y a des phénomènes qui ne peuvent pénétrer sans symboles dans l'âme. »

Avant d'aller plus avant, il nous faut constater deux points de première importance : *d'abord* Jésus ne voulait pas qu'on eût à l'égard de sa personne d'autre foi, ni qu'on tirât d'autres conclusions que celles qui sont contenues dans l'observation de ses commandements. Aussi dans le quatrième Evangile, la personne de Jésus apparaît-elle

souvent dans sa prédication ; sa pensée est ainsi formulée : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements. » Il s'était déjà rendu compte que quelques-uns le vénéraient, que quelques-uns avaient confiance en lui, mais que la substance de sa prédication importait peu. Il leur avait adressé cette sorte de malédiction : « Ce ne sont pas ceux qui me disent « Seigneur, Seigneur » qui entreront dans le royaume des cieux, mais seulement ceux qui font la volonté de mon père. » Il n'avait donc pas dessein d'introduire dans l'Evangile « un dogme » sur sa personne et sur sa valeur. *Deuxièmement*, il a montré le maître du ciel et de la terre comme son Dieu et son père, comme le plus grand, comme le seul bien. Il est certain que tout ce qu'il a établi et tout ce qu'il établira, il le fera par son Père. Il le prie, sa volonté est subordonnée à la sienne ; au milieu de la lutte, il cherche à comprendre et à accomplir sa volonté. Le but, la force, la connaissance, la réussite et la dure nécessité, tout lui vient de son père. Tel le rapportent les Evangiles ; il n'y a pas matière à tourner, à retourner, ni à expliquer. Ce *moi* puissant, priant, agissant, combattant et souffrant, est un homme qui, dans ses rapports avec Dieu, s'unit aux autres hommes.

Ces deux remarques délimitent le terrain où doit rester le témoignage de Jésus sur lui-même. Au point de vue positif, elles ne nous apprennent rien.

Mais nous pénétrerons tout de suite au cœur de l'affaire, lorsque nous aurons porté nos réflexions sur les deux dénominations dont Jésus se sert lorsqu'il s'agit de lui : *Le fils de Dieu* et le *Messie* (le fils de David, et le fils de l'homme).

Le premier nom dont il se soit désigné, encore qu'il lui ait donné originairement un sens messianique est plus accessible à notre compréhension que le second, car Jésus a définitivement attribué au nom de « *Fils de Dieu* » une signification qui ne rentre pas dans le thème messianique ou du moins n'en a pas besoin pour être compris. Au contraire, le mot de « Messie, » si nous ne voulons pas perdre notre temps à faire revivre une expression morte, nous est tout à fait étranger. N'étant pas Juifs, nous n'entendons point sa valeur, ni la hauteur où il transportait ceux à qui il était adressé. Lorsque, par nos recherches historiques, nous avons atteint son contenu nous nous demandons s'il survit à la destruction de l'ordre politique Juif.

Examinons le nom de « Fils de Dieu. » Dans un de ses discours, Jésus nous a fait comprendre distinctement pourquoi il s'appelait ainsi et comment il se servait de ce nom. Chez Matthieu, non chez Jean, nous lisons ces mots : « Personne ne connaît le fils que le père, et personne ne connaît le père que le fils et celui auquel le fils l'a révélé. » La connaissance de Dieu est la sphère de la filia-

tion divine. En la communiquant, il a appris à regarder la sainte essence qui régit le ciel et la terre comme un Père, comme *son Père.* La conscience qu'il avait d'être le *fils de Dieu*, n'est, pour cette raison, rien autre que la conséquence pratique de la connaissance de Dieu comme père et comme son père. Bien comprise, elle est tout ce que renferme le nom de Fils. Mais il faut ajouter deux choses : Jésus était convaincu qu'il connaissait Dieu comme personne avant lui ne l'avait fait, et il savait que c'était sa mission de communiquer aux autres, par ses paroles et par ses actions, la connaissance de Dieu et, par suite, de les rendre enfants de Dieu. Possédant cette conscience, il se considérait comme le *Fils* élu et appelé, comme le Fils de Dieu, et c'est pourquoi il pouvait dire : « *Mon Dieu et mon Père !* » et dans cette invocation il faisait entrer quelque chose qui ne convenait qu'à lui seul. Comment est-il parvenu à cette assurance d'être le seul qui eût avec son père des rapports de fils ? Comment est-il parvenu à cette conviction de sa force et du devoir que cette force impliquait ? C'est son secret et aucune psychologie ne peut le pénétrer. La confiance avec laquelle Jean lui fait dire en s'adressant à son Père : « Tu m'as aimé, avant que le monde ne fût créé », est certainement un témoignage de la certitude qu'en avait Jésus. Ici s'arrêtent nos recherches. Nous ne pouvons

dire depuis quelle époque, il s'est considéré comme le *Fils*, s'il s'est identifié complètement avec cette conception, si en elle son *moi* s'est fondu, ou s'il y avait encore pour lui un problème et une tension de la volonté. Celui-là seul qui aurait fait une expérience semblable pourrait scruter cette énigme. Un prophète essayerait de lever le voile. Devons-nous nous contenter de constater que ce Jésus qui a appris aux hommes à se connaître eux-mêmes et à être humbles, s'est pourtant appelé et s'est, à l'exclusion de tous, appelé le *Fils de Dieu*. Il sait qu'il connaît le Père, qu'il apportera à tous sa connaissance, et qu'ainsi il accomplira l'œuvre de Dieu. C'est la plus grande de toutes les actions du Seigneur, le but de toute sa création et sa fin! Elle a été confiée à Jésus-Christ, et il l'accomplira par la puissance de Dieu. Sentant sa force, et le regard fixé sur la victoire, il a prononcé ces mots : « Tout m'a été confié par mon Père. » Bien des fois des hommes de Dieu ont, dans l'humanité, publié, avec une foi inébranlable, qu'ils possédaient un message divin, et que, de leur volonté ou contre leur volonté, ils devaient le publier. Mais ce message était toujours incomplet, il contenait toujours quelques lacunes, était lié à des affaires politiques ou particulières, et valable pour un temps; du reste il est arrivé bien souvent que le prophète n'était point un exemple pour éclairer sa mission. Ici

était annoncé la nouvelle la plus profonde et la plus vaste, une nouvelle qui saisit l'être humain dans ses racines et qui, du peuple Juif, devait s'étendre à toute l'humanité — c'était la nouvelle que Dieu est le Père. Cela n'est pas fragmentaire, et son contenu est facilement compris en dehors des formes historiques qui l'enveloppent nécessairement. Elle n'est pas démodée, mais, forte et vivante, triomphe par delà le cours de l'histoire. Celui qui l'a annoncée, n'a pas perdu son importance et donne encore aujourd'hui à la vie humaine son sens et son but — c'est lui le *Fils de Dieu.*

Là, nous arrivons à la seconde dénomination, que Jésus s'applique : celle de Messie. Avant que je ne cherche à l'expliquer, il est de mon devoir de dire que d'éminents savants — parmi lesquels Wellhausen — ont douté que Jésus se soit désigné comme le Messie. Je ne suis pas de cet avis ; je trouve que pour arriver à cette conclusion, il faut disjoindre les récits Evangéliques. Déjà l'expression de « Fils de l'homme » me semble ne pouvoir se comprendre que dans le sens messianique, — on ne peut douter que Jésus ne s'en soit servi — et pour ne pas parler d'autres exemples, il faut passer sous silence l'entrée du Christ dans Jérusalem pour oser soutenir la thèse que Jésus ne s'est pas regardé comme le Messie promis, et qu'il n'a pas voulu qu'on le considérât comme tel. Alors,

les formes que Jésus a employées pour exprimer la conscience de sa vocation seraient incompréhensibles si elles n'étaient déterminées par l'idée messianique. Puisque les raisons sur lesquelles on s'appuie pour soutenir cette opinion sont si problématiques, nous pouvons continuer à croire que Jésus s'est appelé le Messie.

L'image du Messie et les représentations messianiques comme elles existaient au temps de Jésus s'étaient développées dans deux directions ; le messie devait être un roi et un prophète ; des influences étrangères s'étaient fait sentir et tout se résumait dans cette antique attente d'une manifestation visible de la puissance de Dieu sur son peuple. Les traits principaux de la messianité étaient empruntés à la royauté israélite qui brillait d'un éclat idéal depuis qu'elle avait disparu. Mais les souvenirs de Moïse et des grands prophètes y avaient aussi leur part. Comment les représentations messianiques s'étaient caractérisées au temps de *Jésus*, comment il les reprit et les créa de nouveau, c'est ce que nous établirons brièvement dans notre prochaine conférence.

HUITIÈME CONFÉRENCE

L'attente messianique chez le peuple Juif, au temps de Jésus, n'avait rien de « dogmatique »; elle n'était pas déterminée, mais formait une part constante des espérances politiques et religieuses de la nation. Elle n'était fixée que dans ses traits généraux; de plus elle était très variable. Les anciens prophètes voyaient dans l'avènement du Messie, un saint avenir dans lequel Dieu lui-même se révélerait, anéantirait les ennemis d'Israël et répandrait la paix, la joie et la justice. En même temps ils annonçaient l'apparition d'un puissant roi de la maison de David qui fonderait cet état de de splendeur. Enfin ils avaient désigné le peuple d'Israël comme celui qui avait été choisi par Dieu

pour donner naissance à son Fils. Ces trois éléments composèrent l'ensemble des idées messianiques dans les temps postérieurs. L'espérance d'un avenir de pouvoir pour Israël formait le cadre de cette attente, mais voici les phases qu'avait traversé cette pensée dans les deux derniers siècles avant Jésus-Christ : 1. Avec l'élargissement de leur horizon politique, l'intérêt des Juifs s'était étendu au monde, la conception de l'« humanité » comme un tout prit naissance, et on lui appliqua l'idée de la fin ainsi que l'œuvre du Messie ; le jugement devint le jugement du monde, et le Messie son seigneur et son juge. 2. On avait déjà pensé à une justification morale du peuple quand on dirigeait son regard sur l'avenir de puissance, mais l'anéantissement des ennemis d'Israël était alors la chose dominante. Maintenant, au contraire, le sentiment d'une responsabilité morale et la connaissance de Dieu comme le saint devint plus vivant ; le Messie exigeait un peuple saint, et le juge devait aussi juger une partie d'Israël d'après sa piété. 3. L'individualisme augmenta, en sorte que parut au premier plan la conviction que Dieu avait des rapports avec chacun en particulier ; les individus se distinguaient au milieu de leur peuple et commençaient à regarder leur nation comme une somme d'individus ; la foi individuelle en la Providence se montra à côté de la foi politique et s'unit au sentiment de

responsabilité; l'espérance d'une vie éternelle et la crainte d'une punition éternelle se lient à l'attente de la fin; l'intérêt du salut personnel et *la foi en la résurrection* sont le résultat de leur développement intérieur; la foi affinée ne peut plus, à la vue de l'impiété manifeste du peuple, conserver l'espérance d'un avenir de puissance pour tous; seulement une partie sera sauvée. 4. Les espérances de l'avenir devenaient plus transcendantes; elles entraient dans l'ordre surnaturel et surhumain; du ciel était descendu sur la terre quelque chose de nouveau; une nouvelle condition succédait à l'ancienne; la terre n'était plus le but suprême; l'idée émerge d'une félicité absolue qui ne put avoir pour théâtre que le Ciel. 5. La personnalité du Messie attendu est déterminée plus nettement dans ses relations avec l'idée d'un Roi terrestre, avec celle du peuple considéré comme un tout et avec celle de Dieu : le Messie ne garde presque plus de caractère humain, quoiqu'il paraisse comme un homme au milieu des hommes. Depuis les premiers jours il est avec Dieu; il descend du ciel et accomplit son œuvre par des moyens surnaturels; les traits moraux de sa personne se précisent; il est le parfaitement juste qui remplit tous les commandements, et par cette qualité qu'on lui attribue s'est introduit l'idée que ses mérites serviront aux autres. Néanmoins on n'arrive pas à celle

d'un Messie malheureux bien qu'on la trouve pourtant dans Esaïe, au chapitre LIII.

Cependant toutes ces spéculations ne pouvaient remplacer les antiques conceptions, ni empêcher que l'attente politique et patriotique ne persistât chez le plus grand nombre. Dieu lui-même devait prendre le sceptre dans sa main, anéantir ses ennemis et fonder le royaume d'Israël; il devait se servir pour cela d'un héros royal; l'Israélite s'assoirait alors sous son figuier et à l'ombre de sa vigne; il jouirait de la paix, parce qu'Israël aurait mis le pied sur le cou de l'ennemi; telle était l'image la plus populaire, et d'aucuns qui avaient d'autre part des vues plus élevées conservaient celle-ci. Mais pour quelques-uns s'était éveillée la conscience de ce que le royaume de Dieu supposait des dispositions *morales,* et qu'il ne pouvait être établi que dans un peuple *juste*. Quelques-uns cherchaient à devenir justes par l'observance la plus ponctuelle de la loi et, dans leur zèle, ils n'avaient jamais assez fait à cet égard; d'autres qui avaient une plus profonde connaissance d'eux-mêmes commençaient à pressentir que cette justice si ardemment souhaitée ne pouvait venir que par la main de Dieu, qu'on avait besoin de son aide, de sa grâce, et de sa pitié pour être délivré du péché, car leur âme était tourmentée par le sentiment du péché.

Ainsi au temps de Jésus bouillonnaient des états d'âme très divers et des représentations opposées se rapportant à un même fait. Jamais peut-être dans l'histoire, et jamais chez aucun autre peuple la religion n'a présenté des contrastes aussi violents. Tantôt l'horizon est aussi étroit que celui des montagnes qui entourent Jérusalem, tantôt il comprend toute l'humanité. Ici les opinions morales montent à un niveau supérieur, et là, on aperçoit tout un drame qui doit finir par la victoire politique du peuple d'Israël. Ici paraissent la confiance et la foi en Dieu et la pieuse lutte avec soi-même pour devenir un saint, là, tout est mouvement religieux, un débordement de fanatisme patriotique, indifférent à la morale.

L'image du Messie devait être aussi pleine de contradictions que les espérances qu'elle éveillait. Non seulement les notions formelles qu'on avait de lui étaient vacillantes — quelle serait sa nature ? — mais son être et sa vocation paraissaient sous des jours très différents. Chez tous ceux en qui dominaient les éléments religieux et moraux s'effaçait l'idée de roi politique et guerrier, et celle du prophète qui avait toujours influencé cette foi prenait le dessus. On croyait que le Messie amènerait Dieu au milieu de son peuple, qu'il lui procurerait la justice, qu'il le délivrerait de ses pesants fardeaux. L'histoire de Jean-Baptiste, telle que nous

la lisons dans nos Evangiles, nous montre que dans le peuple Juif il y avait des croyants qui attendaient ce Messie, qui au moins ne le repoussaient pas. Nous apprenons aussi par ce récit que des gens étaient disposés à regarder Jean comme le Messie. Il fallait que les représentations messianiques fussent bien élastiques, et que dans certains groupes elles se fussent bien écartées de leur origine pour qu'on pût prendre pour le Messie ce prédicateur de la pénitence si peu royal dans son vêtement de poils de chameau et qui prédisait seulement le jugement prochain à une race dégénérée ! Et quand, plus loin, nous lisons dans les Evangiles que beaucoup dans le peuple regardaient Jésus comme le Messie, seulement parce qu'il prêchait avec autorité et qu'il guérissait au moyen de miracles, nous sommes frappés du changement qui avait dû s'opérer dans les idées messianiques ! Vraiment on ne se trouvait qu'à l'aube de cette œuvre de salut, on s'attendait à ce que l'auteur de ces miracles levât bientôt le dernier voile et qu'il « fondât le royaume » ; mais c'était déjà considérable qu'on pût saluer comme celui qui avait été promis, un homme dont ils n'ignoraient ni l'origine, ni la vie présente et qui n'avait encore prêché que la pénitence, annoncé que la proximité du royaume de Dieu et seulement guéri les malades. Jamais nous ne pénétrerons les phases inté-

rieures que Jésus a traversées pour passer de la certitude qu'il était le Fils de Dieu à celle qu'il était le Messie annoncé. Mais le fait qu'à cette époque, chez d'autres aussi, l'idée du Messie, par une lente transformation, eût pris de nouveaux traits et eût passé de l'état politique à l'état religieux, ce fait délivre le problème de son isolement. Que Jean-Baptiste et les douze apôtres aient reconnu Jésus comme le Messie, qu'ils n'aient pas rejeté cette idée, lorsqu'ils appréciaient sa personne, mais qu'au contraire, ils lui aient donné cette forme, c'est une preuve de sa mobilité et cela explique pourquoi Jésus l'a faite sienne. *Robur in infirmitate perficitur :* qu'il y ait une force et une puissance divine qui n'a rien de la puissance terrestre, ni de l'éclat terrestre et l'exclut même, qu'il y ait une majesté de l'amour et de la sainteté qui sauve et qui rend heureux ceux qui reçoivent en même temps la force, c'est ce que savait celui qui, en dépit de son humilité, s'appelait le Messie, et c'est ce qu'avaient deviné ceux qui le reconnaissaient comme le roi d'Israël, l'oint de Dieu.

Nous ne pouvons pas nous rendre compte de la façon dont Jésus est parvenu à la conscience qu'il était le Messie, mais nous tâcherons d'établir les divers points qui se rattachent à cette question. La plus ancienne tradition avait acquis la conviction par une expérience intérieure, que Jésus, à

son baptême, savait qu'il était le Messie. Nous ne pouvons contrôler cette croyance, et nous ne sommes pas davantage en état de la nier; il est très vraisemblable qu'au début de sa vie publique, son opinion était fixée en lui. Les Evangiles donnent au commencement de sa vie publique une histoire de tentation remarquable. Ce récit suppose qu'il se regardait déjà comme le Fils de Dieu, comme celui à qui était confiée la mission d'accomplir ce que Dieu avait promis à son peuple; on le voit du reste résister à des tentations qui avaient rapport à sa conscience messianique. Lorsque Jean, de sa prison, lui fit dire: « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre? », il répondit de façon à ce que celui qui lui adressait cette question dût entendre qu'il était le *Messie* et, en même temps, apprendre *comment Jésus comprenait sa vocation messianique.* Puis vint le jour où, à Philippe de Césarée, Pierre le salua comme le Christ attendu et où Jésus, plein de joie, confirma ses paroles. Alors Jésus fit cette question aux pharisiens : « Que pensez-vous du Christ? De qui est-il le Fils? », scène qui se termine par cette autre question : « Si David l'appelle Seigneur, comment peut-il être son Fils? » Enfin l'entrée dans Jérusalem et l'action de chasser les vendeurs du temple montrent publiquement qu'il était le Messie. Mais les démonstrations les plus messia-

niques furent le couronnement d'épines et le crucifiement.

Nous avons dit que vraisemblablement Jésus, au début de sa vie publique, était fixé sur le caractère de sa mission. Néanmoins il n'est pas impossible que l'accomplissement de sa vocation n'ait apporté des modifications à cette idée. Il n'a pas simplement appris à souffrir et à porter sa croix avec confiance, mais la conscience de sa filialité pouvait seulement recevoir la preuve dans le travail et dans la victoire sur ce qui s'y opposait et, là seulement pouvait se développer la connaissance de l'« œuvre » que le père lui avait confiée. Quel moment a dû être celui où il s'est reconnu comme le Messie dont les prophètes avaient parlé, celui où, à la lumière de sa propre mission, il a regardé toute l'histoire de son peuple depuis Abraham, depuis Moïse, où il lui fut impossible de repousser la pensée qu'il était le Messie promis ! Il ne pouvait plus la repousser, j'ose employer ce mot, car lorsque cette pensée s'abattit sur lui, ne lui sembla-t-elle un fardeau effrayant ? Nous sommes allés déjà trop loin, nous ne pouvons rien ajouter. Nous comprenons seulement que Jean a raison, quand il met ces mots dans la bouche de Jésus : « Je n'ai pas parlé par moi-même, mais le Père qui m'a envoyé m'a prescrit ce que je devais dire et annoncer », et « Je ne suis pas seul, car le Père est avec moi. »

Quoi que nous pensions à l'égard de cette conception du « Messie », elle était l'hypothèse nécessaire *pour que l'élu pût être reconnu comme tel dans l'histoire de la religion Juive*, qui est la plus profonde qu'un peuple ait vécue, comme le montrera l'avenir ainsi que l'histoire religieuse même de l'humanité. Cette idée servit à établir sur le trône de l'histoire, et d'abord parmi les croyants de sa nation, celui qui se savait appelé et qui accomplissait l'œuvre de Dieu. Mais pour cela même l'idée du Messie atteignit ce but, sa tâche était épuisée. Jésus était et n'était pas le « Messie » ; il ne l'était pas parce qu'il laissa cette conception loin derrière lui, parce qu'il la remplit d'un contenu qui la fit éclater. Vraiment nous pouvons encore, de nos jours, sentir certains côtés de cette pensée qui nous est si étrangère — car une idée qui pendant des siècles a saisi et transporté un peuple entier et dans laquelle il a mis son idéal ne peut être entièrement incompréhensible à d'autres hommes. Dans le progrès de l'image du Messie, nous reconnaissons l'antique espérance d'un âge d'or, cette espérance qui, élevée à un point de vue moral, est une partie immanquable de toute compréhension religieuse de l'histoire ; dans l'attente d'un Messie personnel, nous voyons la preuve de ce que, dans l'histoire, le salut vient des *individus* et que si l'unité de l'humanité, en conformité avec

son but le plus haut, doit un jour se réaliser, il faut que cette même humanité s'unisse pour proclamer *un* Seigneur et *un* Maître. Mais, au delà de ceci, nous ne pouvons pas donner d'autre sens et d'autre valeur à l'idée messianique ; Dieu l'a prise de la sorte.

En considérant Jésus comme le Messie, les croyants Juifs donnaient l'expression du lien le plus intime qui unissait la *personne* de Jésus à son message : dans l'œuvre du Messie, Dieu lui-même est venu à son peuple ; le Messie qui accomplit l'œuvre de Dieu et qui s'assoit à sa droite sur les nuées du ciel, doit être l'objet de l'adoration. Mais comment Jésus lui-même s'est-il posé dans son Evangile ? S'est-il lui-même accordé une place ? Nous allons donner à ces questions une réponse négative et une réponse positive.

1. L'Evangile est privé des caractères dont nous avons parlé dans la conférence précédente, et rien d'étranger n'y pénètre : Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu, tel est son contenu. Jésus n'a pas douté qu'on ne pût trouver Dieu et qu'il ne l'ait trouvé dans la loi et les prophètes. « O ! homme, voilà ce qu'il t'est dit, ce qui est bien et ce que le Seigneur te demande, que tu observes sa parole, que tu exerces l'amour et que tu sois humble devant ton Dieu. » Le publicain dans le temple, la veuve devant le tronc, le fils prodigue sont les

exemples qu'il cite ; ceux-là ne savent rien de la « Christologie, » et pourtant le publicain possède l'humilité qui procure la justice. Celui qui fausse et dénature cette vérité méconnaît la simplicité et l'élévation de la prédication de Jésus. On ne saurait soutenir que dans l'opinion de Jésus, sa prédication eût quelque chose de provisoire, que ce qu'il avait dit dût, après sa mort et sa résurrection, être compris autrement que pendant sa vie, et qu'une partie même en dût être mise de côté comme sans valeur. Non, sa prédication est plus simple que ce que les Eglises en ont voulu tirer, oui, plus simple, et pour cela même, plus universelle et plus grave. L'homme ne peut s'empêcher de dire en entendant leur enseignement : Cette « Christologie, » ne me convient pas, par suite cette prédication n'est pas pour moi. Au contraire, Jésus a placé les créatures face à face avec les questions vitales pour elles, il leur a promis la grâce et la miséricorde de Dieu et leur a demandé de se décider entre Dieu ou Mammon, la vie éternelle ou la vie terrestre, l'âme ou le corps, l'humilité ou la rigueur, l'amour ou l'égoïsme, la vérité ou le mensonge. Tout est contenu dans ce cercle ; les individus entendront la bonne nouvelle de la miséricorde et de la paternité de Dieu et décideront s'ils veulent se mettre du côté de Dieu et de l'éternité ou du côté du

monde et du temps. Il n'y a là ni paradoxe, ni « rationalisme »; nous donnons la seule expression de ce qui se trouve dans les Evangiles, lorsque nous disons : *Non le Fils, mais le Père seul appartient à l'Evangile tel que Jésus l'a annoncé.*

2. Toutefois personne ne connaît le Père comme il le connaît, et il fait part aux autres de ce qu'il sait; c'est pourquoi il leur rend un service sans égal. Il les conduit à Dieu, non seulement par ses paroles, mais encore par ce qu'il est, par ce qu'il fait et par ce qu'il souffre. Dans ce sens, il a dit ces mots : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous soulagerai, » et ceux-là aussi : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour se faire servir, mais pour servir et donner sa vie pour les autres. » Il sait que par lui commence une nouvelle époque dans laquelle les moindres, par la connaissance de Dieu, seront plus grands que les plus grands des temps passés; il sait que par lui des milliers trouveront le Père et gagneront la vie et que ce seront justement ceux qui travaillent et qui sont chargés ; il se regarde comme le semeur qui répand le bon grain; le champ est à lui, la semence est à lui, la moisson est à lui. Ce ne sont pas des enseignements dogmatiques, encore moins des exigences formelles, — c'est la constatation d'un fait qu'il voit déjà et qu'il prédit

avec une assurance prophétique. *Par lui,* les aveugles voient, les boiteux marchent droit, les sourds entendent, l'Evangile est prêché aux pauvres; au moyen de cette expérience descend sur lui, avec le poids terrible de sa vocation et au milieu même de la lutte, la gloire dont son père l'a environné; et ce qu'il aura accompli personnellement, sa vie couronnée par la mort, sera un événement décisif qui agira aussi dans l'avenir : *il est le chemin qui conduit au Père, et il est aussi le juge établi par le Père.*

S'est-il trompé? Ni l'avenir prochain, ni l'avenir définitif ne lui ont donné tort. Il n'est pas une partie constante de l'Evangile, *il en est la force et la réalisation personnelle, et il sera toujours considéré comme tel.* Le feu ne brûle que par le feu, la vie personnelle seulement par les facultés personnelles. Nous laissons de côté toutes les subtilités dogmatiques, et nous abandonnons aux autres les jugements exclusifs; l'Evangile ne déclare pas que la paternité de Dieu soit enfermée dans le message de Jésus; l'histoire nous apprend *qu'il* a conduit à *Dieu* ceux qui travaillent et ceux qui étaient chargés, que c'est *lui* qui a élevé l'humanité à ce nouveau stade; quant à sa prédication, elle renferme toujours une contradiction: elle rend heureux et elle juge en même temps.

Jésus n'a pas fait entrer dans son Evangile

la phrase : « Je suis le fils de Dieu », et celui qui la met au rang des dogmes y ajoute quelque chose. Mais celui qui prend l'Evangile et cherche à connaître Jésus qui l'a révélé peut constater que le divin s'est montré en lui aussi purement qu'il le peut sur la terre, et il verra que Jésus a été pour les siens la force de l'Evangile. Ce qu'ils ont appris, ils l'ont annoncé à leur tour et cette prédication est encore vivante.

VI. — *L'Evangile et le dogme ou la question de confession.*

Ici nous pouvons être courts, car nous avons déjà épuisé ce qu'il y a d'essentiel dans cette question en examinant la dernière.

L'Evangile n'est pas un enseignement théorique, ni une collection de maximes à l'usage du monde ; ce n'est un dogme qu'autant qu'il enseigne la réalité de Dieu, la réalité du Père. C'est un joyeux message qui nous assure la vie éternelle et qui nous apprend la valeur des choses et des forces avec lesquelles nous avons à faire. Parce qu'il s'agit de la vie éternelle, il nous donne les préceptes d'après lesquels nous devons vivre. Il nous dit ce que vaut l'âme humaine, l'humilité, la pitié,

la pureté, la croix, et combien sont vains les biens du monde et les soucis de la vie terrestre. De plus, nous avons la promesse qu'en dépit de la lutte, la paix, la certitude intérieure couronneront la conduite du juste. Ces rapports étant ainsi établis, la « connaissance » signifiait-elle autre chose que de faire la volonté de Dieu, avec la conviction qu'il est le Père et celui qui rétribue? Jésus n'a jamais fait allusion à une autre sorte de connaissance. Aussi quand il dit: Celui qui me confesse devant les hommes, je le confesserai aussi devant mon père céleste », il pense à l'*imitation* et veut parler de la connaissance qui se manifeste par les intentions et par les actions. Comme nous nous éloignons de ses pensées et de ses préceptes quand nous plaçons la « Christologie » au sommet de l'Evangile et que nous enseignons qu'il faut d'abord connaître le Christ sans erreur avant d'en approcher! C'est renverser la vérité. On ne peut connaître le Christ sans erreur que lorsqu'on a commencé par vivre son Evangile. On n'arrive pas à sa prédication à travers un parvis, ni en passant sous un joug: les pensées et les promesses de l'Evangile sont le commencement et la fin; elles se posent également devant toutes les âmes.

Mais encore bien moins, l'Evangile suppose-t-il un système particulier de la nature; on ne peut pas dire cela seulement dans le sens négatif. Il y est

question de religion et de morale ; l'Evangile nous offre le Dieu vivant. Sa connaissance, par la foi et par l'accomplissement de sa volonté, est la seule qui soit nécessaire ; c'est ce qu'a pensé Jésus. Selon le développement intérieur de chacun et la compréhension subjective qu'on en a, ce qu'on peut gagner par l'étude des sciences pour fonder cette foi, et c'est beaucoup, reste toujours variable.

Rien ne s'oppose pourtant à ce qu'on croie avoir le maître du ciel et de la terre pour père, et l'âme la plus misérable peut vivre de cette foi et en témoigner.

On ne connaîtra que la religion qui vit par elle-même ; toute autre connaissance est, d'après Jésus, funeste, comme elle est feinte. De même que dans l'Evangile il n'y a pas de dogme religieux, encore moins y a-t-il des préceptes qui donnent place à un dogme déterminé. La foi et la connaissance partent de ce point décisif, l'indifférence à l'égard du monde et la pensée constante à l'égard de Dieu ; la connaissance ne sera pas autre chose que la foi prouvée par les actions. « Tous n'ont pas la foi », dit l'apôtre Paul, mais tous peuvent être vrais et prendre garde d'écouter les bavardages vides, éviter de fixer leur foi et de donner leur consentement trop facilement. « Un homme avait deux fils, il alla vers le premier et lui dit : Mon fils, va et travaille

aujourd'hui à ma vigne. Il répondit : Oui, seigneur et il n'y alla point. Il parle de même à l'autre qui répondit : Je n'irai point; mais il se repentit et s'y rendit. »

Là, je termine; pourtant je me regarde comme obligé de prévenir une objection. On dit souvent : l'Evangile est grand et sublime, il a été dans l'histoire de l'humanité une force salutaire; seulement il est inséparable d'une conception du monde et de l'histoire depuis longtemps abandonnée; c'est pourquoi, si douloureux que ce soit, et encore que nous ne puissions rien mettre à la place, il a perdu sa valeur et n'a plus de signification pour nous. Je répondrai ainsi :

I. Il est évident que l'Evangile est lié avec une conception du monde et de l'histoire toute différente de la nôtre, mais elle n'y est pas liée « inséparablement ». J'ai essayé de montrer quels étaient les éléments essentiels de l'Evangile, et je me suis efforcé de prouver que ces éléments étaient « sans époque ». Non seulement ils sont sans époque, mais « l'homme » auquel l'Evangile s'adresse est aussi « sans époque », car, en dépit de ses progrès, l'homme reste toujours le même dans son être et dans ses rapports fondamentaux avec le monde extérieur. Parce qu'il en est ainsi, l'Evangile garde pour nous sa vitalité.

II. L'Evangile — et c'est le critérium de sa conception du monde et de l'histoire — repose sur l'opposition de l'esprit et de la chair, de Dieu et du monde, du Bien et du Mal. On ne saurait nier qu'en dépit des efforts les plus ardents, les penseurs n'aient jusqu'à présent pas réussi à fonder sur les bases du monisme une éthique qui convînt et qui apaisât les besoins les plus profonds de l'homme. On n'y réussira point. Alors est indifférent le nom sous lequel nous désignons le contraste dont il est question à propos de l'intérêt moral de l'homme, Dieu et le monde, ce monde et le monde futur, le visible et l'invisible, la matière et l'esprit, l'instinctif et la liberté, le physique et l'éthique. L'unité peut *vivre*, l'un étant subordonné à l'autre ; mais l'unité ne vient jamais que par la lutte, sous la forme d'un problème qui ne peut être dénoué qu'approximativement, et non pas compris dans un processus mécanique. « L'homme qui s'est vaincu lui-même se délivre de la force qui enchaîne tous les êtres » : ces magnifiques paroles de Gœthe expriment ce dont il est question. L'unité est ce qui demeure, c'est l'affaire principale dans les images dramatiques sous lesquelles l'Evangile exprime ces contrastes. Je ne sais pas comment notre connaissance avancée de la nature nous empêcherait de constater la vérité de cette affirmation : « Le monde et sa concupis-

cence passeront, mais celui qui fait la volonté de Dieu vivra pour l'éternité ». Il y a là un dualisme dont nous ne connaissons pas l'origine ; mais en tant qu'êtres moraux, nous sommes convaincus que, de même qu'il a été établi que nous devions le vaincre en nous et parvenir à l'unité, il témoigne d'une unité originelle qui renaîtra à la fin par la suprématie du bien.

Rêve, dit-on, car ce que nous voyons devant nos yeux présente un tout autre spectacle ; non ce ne sont pas des rêves — car notre être véritable y trouve sa racine — mais c'est un chef-d'œuvre ; nous ne pouvons pas, dans l'unité d'une conception du monde, associer notre vie intérieure, nos connaissances sur l'être. Nous ne pressentons cette unité que dans la paix de Dieu qui est au-dessus de toute intelligence.

Nous avons déjà abandonné le terrain que nous nous étions proposé de parcourir. Nous avons voulu apprendre à connaître l'Evangile dans ses traits principaux et dans ses relations avec notre vie. J'ai essayé d'accomplir cette tâche ; le dernier point nous a conduit au-delà. Nous y reviendrons, pour suivre la religion chrétienne dans sa marche à travers l'histoire.

NEUVIÈME CONFÉRENCE

Notre dessein est de présenter au cours de la seconde partie de nos conférences, l'histoire de la religion chrétienne dans ses périodes principales, telle qu'elle s'est développée aux temps apostoliques, dans le Catholicisme et dans le Protestantisme.

La Religion chrétienne aux temps apostoliques.

Au-delà du cercle étroit des apôtres, au-delà de ce groupe des douze qui entouraient Jésus, se forma une *Société*. Lui-même n'avait pas fondé ce groupe comme une union au service de Dieu; il était seulement le Maître, et les disciples, étaient des disciples —; mais dans le fait que ce cercle devint assemblée se trouve le germe des temps qui suivirent. Quels furent les caractères de la nouvelle société?

Trois éléments, si je ne me trompe: 1° On reconnut Jésus comme le Seigneur vivant; 2° tous les membres, mêmes les serviteurs et les servantes, *vivaient* véritablement la religion et savaient qu'ils étaient en relation vivante avec Dieu; 3° *la vie était sainte* par la pureté, la fraternité et par l'attente du *prochain retour du Christ*.

A l'aide de ces trois principes, on peut comprendre le caractère de cette société. Nous allons les considérer les uns après les autres.

1. Les premiers Chrétiens, en reconnaissant que pour eux *Jésus-Christ était le Seigneur*, le prenaient pour maître, ses paroles devenaient le guide de leur vie, ils voulaient observer « tout ce qu'il leur avait ordonné ». Mais la signification du mot « Seigneur » par là n'est pas épuisée, oui, la conception qu'il renferme n'est pas encore exprimée. L'assemblée primitive appelait Jésus son Seigneur, parce qu'il avait sacrifié sa vie pour elle, parce qu'elle était convaincue qu'il était assis à la droite de Dieu. C'est un fait historique absolument certain que ce n'est pas l'apôtre Paul qui, le premier, a posé la mort du Christ et sa résurrection au premier plan, mais qu'avant lui elles appartenaient déjà à l'Eglise chrétienne. « Je vous ai enseigné, écrit-il aux Corinthiens, ce que par la Tradition j'ai reçu aussi, que le Christ est mort pour nos péchés et qu'il est ressuscité le troisième jour. »

Paul a véritablement fait de la mort du Christ et de la résurrection le centre de toute une spéculation, et il a, pour ainsi dire, refondu tout l'Evangile dans ces événements ; toutefois déjà le premier cercle des disciples de Jésus et l'assemblée primitive les tenaient pour fondamentaux. On peut affirmer que l'idée qu'on a eue de Jésus et l'adoration qu'on lui a vouée a trouvé là son point de départ. Toute la Christologie en est sortie. Les deux premières générations qui avaient suivi le Christ avaient dit de lui tout ce que les hommes peuvent dire de plus élevé ; parce qu'on le savait vivant, on le louait comme celui qui était assis à la droite du père, comme victorieux de la mort, comme le prince de la vie, comme la source d'une nouvelle condition, comme la voie, la vérité et la vie. L'idée messianique rendait possible de l'établir sur le trône de Dieu, sans porter atteinte au monothéisme. Avant tout, on le regardait comme le principe effectif de la vie même : « Je ne vis pas, mais le Christ vit en moi » ; il est « ma vie, » et par la mort il est victorieux. Où a-t-on vu dans l'humanité quelque chose de semblable ? Où a-t-on vu que des disciples, après avoir mangé et bu avec leur maître, après l'avoir connu sous sa forme humaine, l'aient proclamé non seulement comme le grand prophète, le révélateur de Dieu, mais aussi comme le guide divin de l'histoire,

comme « le premier-né de la création de Dieu et comme la force intérieure d'une vie nouvelle ? Les disciples de Mahomet n'ont jamais parlé ainsi de leur prophète ! Il ne suffit pas de dire qu'on a transporté sur Jésus les espérances messianiques, et que tout peut être expliqué par le retour attendu dans la gloire, retour qui projetait en arrière son éclat. Il est vrai que dans la certitude du retour, on faisait abstraction de la « venue dans l'humilité ; » mais qu'on ait pu concevoir et maintenir cette attente, qu'en dépit des souffrances et de la mort de Jésus, on ait vu en lui le Messie attendu, qu'à côté de la vulgaire idée messianique, on l'ait regardé comme le Seigneur présent et le Sauveur, voilà qui est étonnant ! Et justement ce fut sa mort « pour nos péchés » et sa résurrection qui fortifièrent l'impression qu'avait faite sa personne et qui donnèrent à la foi ce point de départ : il s'est offert en sacrifice pour nous, il est mort et il vit.

A beaucoup de nos contemporains, ces faits sont devenus étrangers et leur sont indifférents, — sa mort, car pourquoi attribuer à un évènement de cette espèce une pareille signification, et sa résurrection, car elle est incroyable.

Il ne nous appartient pas de garantir cette idée et sa valeur ; mais c'est le devoir de l'historien de reconnaître l'une et l'autre, afin de comprendre la signification qu'elle avait et qu'elle

a encore. Il n'y a pas de doute que la mort et la résurrection n'aient paru essentielles pour l'Eglise primitive ; Strauss ne les a pas mis en question, et le grand critique *Ferdinand Christian Baur* a reconnu que le Christianisme le plus ancien était basé là dessus. C'est pourquoi il est possible d'en acquérir une intelligence sympathique ; oui, peut-être lorsque l'on s'enfonce davantage dans les profondeurs de l'histoire religieuse, on découvre aux racines mêmes de la foi, ce qu'il y a de vrai et de juste dans des représentations qui, considérées superficiellement, semblaient paradoxales et inadmissibles.

Nous examinerons d'abord cette pensée que la mort de Jésus sur la Croix était un sacrifice expiatoire. Il est vrai que si nous voulions entrer dans des spéculations extérieures formelles sur le mot de « Mort expiatoire », nous arriverions tout de suite à une conclusion, et nous en perdrions la compréhension. De même, si nous voulions savoir s'il était nécessaire pour la divinité d'exiger un tel sacrifice, nous ferions fausse route.

Il nous faut d'abord rappeler un fait commun à toute l'histoire religieuse. Ceux qui regardent cette mort comme un sacrifice cessent bientôt d'offrir à Dieu des sacrifices sanglants. Depuis bien des générations on se demandait quelle en était la valeur. Mais, dès la mort de Jésus, ils furent

abandonnés, non pas tout d'un coup — il ne faut pas nous en étonner — mais très rapidement et avant la destruction du temple de Jérusalem. En tous lieux où fut prêché le christianisme, dans les temps qui suivirent, les autels expiatoires furent renversés, et on ne rechercha plus les animaux expiatoires. La mort du Christ — c'est indéniable — mit fin, dans l'histoire religieuse, aux sacrifices sanglants. Cette forme de culte témoignait d'un profond sentiment religieux, comme le prouve son usage parmi tant de peuples, et elle ne doit pas être jugée par des rationalistes froids et aveugles, mais par des hommes dont le cœur est religieux. Si nous sommes assurés que les sacrifices ont répondu à un besoin religieux, nous devons être convaincus que ce besoin a, par la mort du Christ, reçu satisfaction, qu'il y a trouvé sa fin, ainsi expliquée dans l'épître aux Hébreux : « Par une seule oblation, il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés » — et cette idée ne nous paraîtra plus étrangère, car l'histoire lui a donné raison; et nous commençons à la comprendre maintenant.

Cette mort a la valeur d'une immolation expiatoire ; autrement elle n'aurait pas eu la force de pénétrer dans ce monde intérieur, hors duquel avaient lieu les sacrifices sanglants ; pourtant ce n'était pas une mort expiatoire comme les

autres, sans quoi elle n'eût pas mis un terme à ces sacrifices : elle les revêtit d'une signification plus haute, en les empêchant de se renouveler. Nous pouvons dire plus : La valeur du sacrifice a grandi par la mort du Christ. En quelque lieu que les chrétiens en particulier ou leurs Eglises soient revenus au sacrifice, il y a eu un recul : l'antique chrétienté savait que l'essence du sacrifice avait été détruite, et lorsqu'on lui demandait pourquoi, elle montrait la mort du Christ !

Secondement : Celui qui jette un regard sur l'histoire sait que le salut est dans les souffrances des justes et des purs ; c'est-à-dire que, non pas des mots, mais des actes, et non pas des actes quelconques, mais le sacrifice de soi-même, et non seulement le sacrifice de soi, mais le sacrifice de sa propre vie, en vue du progrès, accomplit l'œuvre. Dans ce sens, je crois, qu'autant que nous pouvons admettre l'idée d'une substitution, peu d'entre nous ne reconnaîtront pas la vérité de ce que dit Esaïe, c. 53 : « *Il a porté nos maladies et il s'est chargé de nos douleurs.* » « *Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis.* » C'est ainsi que, dès le commencement, on a compris la mort du Christ. Oui, plus le sentiment moral est développé chez quelqu'un, plus il apercevra que dans tout ce qu'il y a eu de sublime au cours de l'histoire, un homme a pris sur lui la

souffrance des autres, plus il s'appliquera cette vérité. Est-ce que Luther dans son cloître a combattu seulement pour lui-même ? N'a-t-il pas combattu pour la religion qui lui avait été confiée, et saigné pour nous, si l'on peut ainsi parler ? Mais en la croix du Christ, l'humanité a expérimenté la puissance de la pureté et de l'amour qui se prouvent par la mort, en sorte qu'elle n'a pu l'oublier, et que cet événement a marqué une nouvelle époque dans l'histoire.

Troisièmement : enfin aucune réflexion « raisonnable » et aucun argument « intelligent » ne pourra enlever à l'humanité la conviction que le mal et que le péché réclament le châtiment et que partout où souffre le juste il y a une expiation qui purifie. Cette opinion est inébranlable, car elle vient du fond de notre être, où il semble que nous soyons une unité, et du monde qui existe par delà celui des phénomènes. Cette idée est indestructible dans la conscience morale des hommes, encore qu'on puisse la nier ou s'en moquer comme on le faisait il y a peu de temps encore. Ce sont les concepts que la mort du Christ a éveillés, dès le commencement. D'autres pensées y ont aussi pris naissance, des pensées moins significatives, quoique en de certains temps très effectives, mais les premières sont les plus importantes. Elles ont abouti à cette conviction que par ses souf-

frances et sa mort le Christ avait fait une action décisive et qu'il l'avait faite « pour nous ». Si nous nous efforçons de la mesurer et de la cataloguer, comme on l'a souvent essayé, nous arriverons à des paradoxes effrayants ; ce à quoi nous parviendrons, c'est à comprendre ce sentiment tel qu'il a été expérimenté originairement. Si nous nous souvenons que Jésus a révélé sa mort comme utile à beaucoup, et que, par une action solennelle il en a laissé un souvenir effectif, je n'en doute pas, nous comprendrons comment cette mort, comment la mort honteuse est devenue le point central.

Mais parce qu'il était « Seigneur », on ne l'a pas annoncé seulement comme celui qui est mort pour les pécheurs, mais aussi comme celui qui est vivant et qui est ressuscité d'entre les morts. Si cette résurrection signifie uniquement qu'un corps de chair et de sang, après être mort, a vécu de nouveau, nous n'avons pas besoin d'aller plus loin. Mais il n'en est point ainsi. Le Nouveau Testament lui-même fait une différence entre le message de Pâques, à propos de la tombe vide et des apparitions de Jésus et, d'autre part, la foi de Pâques. Quoique l'Evangile accorde à ce message la plus haute valeur, il en donne une égale à la foi de Pâques. L'histoire de Thomas est racontée uniquement pour montrer que l'on doit avoir la foi de Pâques, même sans le message : « *Heureux*

ceux qui croient sans avoir vu ! » Les disciples qui allaient à Emmaüs furent blâmés, encore qu'ils n'eussent pas reçu le message, parce que la foi en la résurrection leur manquait. « Le Seigneur est l'Esprit, » a dit Paul, et dans cette certitude la foi était comprise. Le message de Pâques raconte l'événement merveilleux qui s'est passé dans le jardin de Joseph d'Arimathie, événement que pourtant aucun œil n'a vu ; il parle du tombeau vide, où regardèrent quelques femmes et quelques disciples, des apparitions du Seigneur sous une forme glorieuse, — si glorieuse que les siens mêmes ne pouvaient le reconnaître, — des actions et des paroles mêmes du ressuscité ; les récits deviennent de plus en plus complets et confiants. Mais la foi de Pâques, c'est la conviction de la victoire du crucifié sur la mort, la confiance dans la justice et dans le pouvoir de Dieu, et dans la vie de celui qui est le premier-né de beaucoup de frères. Pour Paul, les fondements de sa foi pascale sont que le « second Adam » est venu du ciel, que l'expérience, ou plutôt que Dieu lui-même, sur le chemin de Damas, lui a annoncé que son fils était vivant.

Il s'est révélé « en moi », dit-il, mais cette révélation était liée à une « vue » si frappante qu'il n'y en eut jamais de pareille. L'apôtre a-t-il connu le message du tombeau vide ? Des théologiens considérables en doutent ; pour moi, la chose est

vraisemblable ; néanmoins on ne peut pas en avoir une certitude absolue. Il est évident que lui et les autres disciples n'ont pas attaché une importance capitale au contenu du tombeau vide mais aux apparitions. Pourtant qui, parmi nous, oserait soutenir qu'en s'appuyant sur Paul et sur les récits évangéliques il puisse obtenir une image distincte de ces apparitions, et si cela est impossible et qu'aucune tradition nous donnant des traits fixes ne soit absolument certaine, comment établirons-nous sur ces apparitions la foi pascale ? Ou l'on doit se résoudre à bâtir sa foi sur des assises toujours douteuses, vacillantes, ou il faut abandonner ce fondement et, en même temps, le miracle sensible. Aux racines mêmes des représentations de cette foi se trouve la vérité et la réalité. Quelque chose qui se soit passée à la tombe et aux apparitions du Christ, ce qu'il y a de certain, c'est que *la foi en la victoire de la mort et en la vie éternelle a son origine dans ce tombeau.* Qu'on ne nous renvoie pas à Platon ou à la religion des Perses, ni aux écrivains Juifs postérieurs, tout cela devait périr et a péri. Mais la certitude de la résurrection et de la vie éternelle, qui a commencé dans le tombeau du jardin de Joseph n'a pas disparu. Et la conviction que *Jésus* vit est encore aujourd'hui la base des espérances d'une cité éternelle qui donne à la vie sa valeur et la

rend supportable. « Il a délivré tous ceux qui, par la crainte de la mort, étaient toute leur vie assujettis à la servitude », dit l'auteur de l'épître aux Hébreux. Il en est ainsi. Et même si ce n'est pas vrai, sans exception en tous lieux, de nos jours, où, malgré les impressions de la nature, une foi vivante de la valeur infinie de l'âme est répandue, où la mort a perdu ce qu'elle avait de terrifiant, où les souffrances du temps sont mesurées d'après la gloire à venir, ce sentiment est lié à la conviction que Jésus-Christ a vaincu la mort, que Dieu l'a élevé à la vie et à la gloire. Comment pourrait-on s'imaginer que la foi des premiers disciples au Seigneur vivant ne se fût appuyée sur la force qui émanait de lui ? Ils avaient vu qu'il communiquait une vie intense ; sa mort ne pouvait ébranler leur foi que pour un temps passager ; la puissance du Seigneur domina sur toutes choses : Dieu ne l'a pas laissé demeurer dans la mort ; il vit comme le premier réveillé du sommeil des morts ! L'humanité a acquis, non par les spéculations phylosophiques, mais par la vie et la mort de Jésus et par le sentiment de son unité indestructible avec Dieu, la certitude d'une vie éternelle dans le temps et par delà le temps, pour laquelle elle a été créée et qu'elle pressent. La foi en la valeur de la vie personnelle en découle, les mots de Gœthe : « Il faut que tu croies, il faut

que tu te prononces, car les Dieux ne donnent pas de gage », peuvent se dire à propos de tous les essais de fonder l'immortalité sur des preuves. Croire en un Dieu vivant et en la vie éternelle, c'est l'action libre de ceux qui sont nés de Dieu.

Jésus le Seigneur était le crucifié et le ressuscité de la mort. Par ces paroles s'exprimait tout ce qui se rapportait à lui, en même temps qu'elles offraient à la spéculation et à la diversité d'opinions un contenu inépuisable. Les nombreuses figures du Messie, de même que les promesses de l'ancien Testament, étaient comprises dans cette conception du « Seigneur ». Mais il n'y avait pas encore à ce propos de « dogme » religieux ; celui qui le reconnaissait pour le Seigneur appartenait à l'assemblée.

2. *La Religion vécue.* — Ce qui caractérise encore l'église primitive, c'est que chaque individu qui en faisait partie, jusqu'au serviteur et à la servante, vivait en Dieu. C'est assez remarquable, car d'abord on pourrait croire, d'après la manière dont on considérait le Christ, que toute piété aurait dû se manifester par la soumission la plus entière à ses paroles et par une sorte d'esclavage volontaire à son égard. Mais les lettres pauliniennes et les Actes des Apôtres nous montrent le contraire. A la vérité ces livres témoignent bien de la valeur

infinie qu'on attachait aux paroles de Jésus, toutefois, ce n'est pas là le trait caractéristique de l'antiquité chrétienne. Il est beaucoup plus frappant que les chrétiens aient été conduits par l'esprit de Dieu, qu'ils se soient trouvés dans un rapport vivant et personnel avec Dieu lui-même. *Weinel* nous a donné, il y a peu, un ouvrage remarquable sur « L'influence de l'Esprit et des esprits dans les temps postérieurs aux apôtres ». Il remonte souvent jusqu'aux temps apostoliques et développe ce que *Gunkel* dans son traité du Saint-Esprit a établi d'une façon si frappante à l'égard de cette époque. Weinel a débrouillé magistralement les nombreux problèmes relatifs à « l'Esprit, » et il a montré comment il fallait juger les phénomènes qui en dépendent. Le fond de sa pensée est qu' « avoir reçu le Saint-Esprit et agir par lui » signifie l'indépendance et l'immédiatité du sentiment religieux et de la vie religieuse, et désigne le lien intérieur avec Dieu, considéré comme la plus puissante des réalités ; immédiatité que la soumission à l'autorité de Jésus semblerait exclure.

La paternité de Dieu et le don de son esprit rassemblaient tous les disciples sous le Christ. On est disciple seulement quand on est rempli de l'esprit de Dieu, c'est ce que savent les Actes des Apôtres. La descente du Saint-Esprit commence ces récits. Leur auteur est conscient que

la religion chrétienne ne serait pas la première des religions si chaque individu n'était pas, par elle, uni d'une manière immédiate et vivante avec Dieu. L'unité de la liberté et de la soumission au « Seigneur » est le signe que cette religion est unique; là se trouve le sceau de sa grandeur. L'efficacité de l'esprit se montre de toutes façons, dans la sphère des cinq sens, dans celle de la volonté et des actions, dans les spéculations profondes et dans l'entendement de la morale. Les forces élémentaires de l'individualité religieuse, abaissées par les dogmes et les cérémonies religieuses, sont délivrées de nouveau et se révèlent par des extases, des signes extérieurs, des actions, par le développement de l'énergie et par l'affinement des fonctions jusqu'au point où elles arrivent à l'état pathologique. Mais on n'oublie jamais ce fait — et s'il semble disparaître il renaît bientôt — que ces phénomènes violents sont individuels, mais qu'en même temps il y a des effets de l'esprit qui sont donnés à chacun et auxquels on ne peut se soustraire. « Or les fruits de l'esprit », écrit l'apôtre Paul, « sont l'amour, la joie, la paix, la patience, l'amitié, la bonté, la foi, la douceur et la chasteté ! » C'est le second signe de la grandeur de cette religion qu'elle n'ait pas exagéré la valeur des forces élémentaires qu'elle a délivrées, mais qu'elle ait fait triompher

son contenu spirituel et sa discipline de toutes les extases, en même temps qu'elle ne se laissait pas troubler dans sa conviction que l'esprit de Dieu, partout où il se révèle, est l'esprit de sainteté et d'amour. Nous arrivons ici au troisième élément qui caractérise la chrétienté primitive.

3. C'est *la vie sainte*, dans la pureté et la fraternité et dans l'attente du prochain retour du Christ. L'histoire de l'Eglise a eu ceci de particulier que, dans le Nouveau Testament, elle a recherché davantage quels avaient été les dogmes, laissant de côté les parties qui dépeignaient la vie des premiers chrétiens et renfermaient des exhortations morales. Et pourtant ceci ne remplit pas seulement un grand nombre des pages du Nouveau Testament ; mais presque tous les passages appelés dogmatiques n'ont été écrits qu'en vue de préceptes moraux. Jésus avait appris à ses disciples à placer la vie morale au premier plan et le Christianisme primitif savait encore que sa tâche principale était de faire la volonté de Dieu et d'être une assemblée sainte. C'était sa mission et son existence même. Jésus pose en première ligne deux éléments principaux qui embrassent toute la morale : *la pureté et la fraternité*. La *pureté* dans le sens le plus profond et le plus étendu du mot, comme une aversion de ce qui n'est pas saint et comme la joie intérieure de la pureté et de la

vérité de tout ce qui est doux et harmonieux ; cette pureté regardait aussi le corps. « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui demeure en vous... Glorifiez donc Dieu en votre corps. » Sachant cela, les premiers chrétiens avaient entrepris la lutte contre les péchés d'impureté qui dans le monde païen n'étaient pas considérés comme des péchés. Tels que des enfants de Dieu irréprochables, « au milieu de cette race corrompue et mauvaise dans laquelle ils brillaient comme la lumière du monde, » ils devaient se montrer et ils se sont montrés. Etre saints comme Dieu, purs comme les disciples du Christ doivent l'être — voici la mesure du renoncement que l'assemblée s'était imposé. » Se garder des souillures du monde, » voilà l'ascétisme qu'elle exerçait et qu'elle exigeait. Nous arrivons à la *Fraternité*. Jésus s'était proposé de créer une nouvelle union des hommes entre eux, lorsqu'il avait identifié l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Les premiers chrétiens l'avaient compris. Dès le commencement ils avaient formé une confrérie, non seulement en paroles, mais en fait. Lorsqu'ils s'appelaient « frères » les uns les autres, ils le faisaient avec la pleine conscience des devoirs que leur imposait ce nom, et ils remplissaient ces devoirs non pas uniquement en observant des prescriptions, mais par un service volontaire,

chacun selon ses forces ou ses facultés. Les Actes des Apôtres racontent que dans Jérusalem on était arrivé à la communauté des biens ; Paul n'en parle pas, et si ce récit confus est authentique, ni Paul, ni les assemblées formées de gentils n'ont considéré que cet exemple dût être suivi. De nouvelles dispositions de la vie ne semblaient pas être nécessaires. La Fraternité que les « Saints » devaient exerçer et exerçaient reposait sur ces deux fondements : Si un membre souffre, les autres souffriront avec lui ; et : Il faut porter le fardeau des autres, afin d'obéir aux commandements du Christ.

DIXIÈME CONFÉRENCE

L'assemblée primitive tenait Jésus pour son Seigneur et, par là, lui donnait comme au prince de la vie, l'expression de sa soumission et de sa confiance sans réserve. Chaque chrétien était, par l'esprit, en union immédiate avec Dieu ; il n'y avait plus besoin de prêtres ni d'intermédiaires ; enfin ces « Saints » formaient des sociétés et s'obligeaient à mener une vie morale, dans la pureté et dans la fraternité. Nous dirons quelques mots à ce propos.

Une preuve de la force morale et de l'intériorité de cette nouvelle prédication, c'est qu'en dépit de l'enthousiasme que produisit la religion personnelle, les phénomènes extravagants et les mouvements orageux qu'il fallait combattre étaient relativement rares. Bien qu'ils aient pu avoir lieu

plus souvent que nos sources ne nous le rapportent, ils étaient peu fréquents cependant, et l'apôtre Paul ne fut certainement pas le seul qui cherchât à les arrêter quand ils surgissaient. Il ne voulait évidemment pas étouffer l'esprit ; mais lorsque l'enthousiasme menaçait de conduire à l'oisiveté, ainsi qu'il est arrivé à Thessalonique, ou lorsque les discours extatiques prenaient l'extension qu'ils ont eue à Corinthe, il rappelait que « Celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger non plus » et que « Cinq paroles qui ont pour but d'instruire les autres valent mieux que dix mille paroles dans une langue inconnue. » Le calme et la force des chefs dans leurs exhortations morales nous paraissent encore plus frappantes lorsque nous lisons les lettres Pauliniennes et aussi, par exemple, la première épitre de Pierre et celle de Jacques. Les rapports fondamentaux de la vie humaine doivent témoigner du caractère chrétien ; ils doivent être fortifiés et éclairés par l'esprit. Il faut que l'amour de Dieu se montre dans les relations des maris avec leurs femmes, des femmes avec leurs maris, des parents avec leurs enfants, des maîtres avec leurs serviteurs, enfin dans les relations avec l'autorité et avec le monde païen et jusque dans celles qu'on a avec les veuves et les orphelins. Où trouverons-nous, dans l'histoire, l'exemple qu'une religion ait commencé par avoir une conscience aussi

vivante du surnaturel et, en même temps, ait été aussi attachée aux bases éthiques de la vie sociale ? Ceux qui ne sont pas intérieurement touchés de ce qu'annonçaient les auteurs du Nouveau Testament se sentent remués jusqu'au fond du cœur par la pureté, la richesse, la force et la tendresse de l'expérience morale qui donne à leurs discours une valeur inappréciable.

Il nous faut aussi prendre en considération une autre circonstance. Les premiers chrétiens vivaient dans l'attente de la prochaine venue du Christ. Cette espérance était un motif pour estimer peu les choses de la terre, les joies et les souffrances d'ici-bas. Ils se sont trompés dans cette attente, nous le reconnaissons sans détour, mais cet espoir les a soulevés au-dessus du monde, leur a appris à considérer comme sans importance ce qui n'en avait pas, comme grand ce qui était grand et à séparer le temporel de l'éternel. C'est un phénomène commun dans l'histoire des religions que lorsqu'une nouvelle impulsion religieuse produit un effet saisissant, un coefficient s'y joint pour élever et fixer son œuvre. Quel levier n'a pas été, depuis les jours d'Augustin, aussi souvent que l'expérience religieuse du péché et de la grâce se renouvelait, l'idée de la prédestination qui, pourtant, n'a point été puisée dans l'expérience !

La conscience d'être élu n'a-t-elle pas transporté

les armées de Cromwell et soutenu les Puritains des deux côtés de l'Océan ? Pourtant cette conscience n'était qu'un coefficient ? Le *dogme de la pauvreté* n'a-t-il pas produit la piété, qui au Moyen-âge, s'est développée par la voix de saint François ? Et pourtant ce n'était pas une force en soi ! Ce coefficient nous apprend que ce qu'il y a de plus intime en nous, la religion, ne lutte pas librement et isolément, mais que, pour ainsi dire, elle grandit dans son vêtement et en a besoin, — à ce propos, on peut établir que, dans les âges apostoliques, existait la conviction que le Seigneur était apparu véritablement après sa mort sur la croix. Pour juger cette époque, il est important de savoir que, non seulement en dépit de l'enthousiasme, mais aussi qu'en dépit des grandes espérances eschatologiques qu'on y entretenait, on donnait une extrême attention à la sainteté de la vie.

Les trois principes que nous avons marqués comme caractérisant la foi des premiers chrétiens, entreraient au besoin dans le cadre du Judaïsme et de la Synagogne. Là aussi on pouvait reconnaître Jésus comme le Seigneur, lier la nouvelle religion à celle des pères et dépeindre la fraternité comme celle qui règnait dans les conventicules Juifs. Effectivement les premières églises de la Palestine ont été regardées ainsi. Mais de nou-

veaux éléments montrent combien leur évolution fut indépendante du Judaïsme : Jésus-Christ, le Seigneur, n'est pas seulement Seigneur d'Israël; il est le Seigneur de l'histoire, la tête de l'humanité. Le fait de vivre désormais en rapport immédiat avec Dieu rendait inutile l'ancien culte avec ses prêtres et ses intermédiaires. L'union des frères s'élevait au-dessus de tous les autres cercles religieux et les rendait sans valeur. La vigueur intérieure qui était contenue d'une façon latente dans cette nouvelle disposition des âmes commençait à paraître. Paul n'en fut point l'origine ; déjà, avant lui et en même temps que lui, des chrétiens inconnus de la *diaspora* avaient reçu des païens dans cette nouvelle fraternité et mis de côté les prescriptions particularistes et formalistes de la loi, en expliquant qu'il fallait les comprendre d'une façon spirituelle et en user comme de symboles. Dans une branche du Judaïsme existant hors de la Palestine, cette interprétation était depuis longtemps en usage, vraisemblablement pour d'autres raisons, et là, s'opérait un bouleversement de la religion Juive au moyen des explications philosophiques qui l'élevaient à la hauteur d'une religion universelle. On peut prendre cette transformation comme le premier stade du christianisme et, à divers égards, ce l'était en effet. Les premiers chrétiens y adhérèrent. De cette manière seulement ils pou-

vaient se délivrer du Judaïsme historique et de ses prescriptions religieuses surannées, Mais ce résultat n'était pas certain. Aussi longtemps que n'avaient pas été prononcés ces mots : *l'ancienne religion est abolie*, on courait le danger que la prochaine génération ne mît en vigueur les anciennes lois et ne les prît à la lettre. Combien d'essais ont été faits pour détruire une forme de dogme ou de culte héritée des prédécesseurs et intérieurement abandonnée, mais dont on ne peut démontrer l'inanité qu'au moyen d'une explication ! C'est ce qui semble être arrivé alors ; les sympathies et les opinions sont favorables à ce qui est nouveau, mais bientôt reparaît l'ancien. Le texte du rituel et de la doctrine officielle sont plus forts que le reste. Une nouvelle pensée religieuse qui, *au moment décisif* — une autre pouvant se maintenir — n'est pas à même de rompre radicalement avec le passé et de se donner « un corps » ne vivra pas, mais passera. Il n'y a rien de plus vivace ni de plus conservateur qu'une religion formulée ; si elle s'ouvre à un idéal d'essence plus pure, elle s'anéantit. Aux temps apostoliques, les efforts qu'on faisait pour tourner et retourner la loi, afin de donner place à la nouvelle croyance à côté de l'ancienne ne devaient pas être de longue durée. Il fallait que quelqu'un expliquât que l'ancienne religion était abolie ; il fallait qu'il déclarât que c'était

un péché de l'observer encore ; il fallait qu'il montrât que tout était nouveau. L'homme qui accomplit cette tâche fut l'apôtre Paul et toute sa grandeur est d'avoir franchi ce pas nécessaire.

Paul est la personnalité la plus marquante du christianisme primitif, quoique les jugements qu'on porte sur son œuvre soient très divers. Il y a quelques années, nous avons entendu un théologien protestant éminent soutenir que Paul, grâce à sa théologie rabbinique, était devenu le corrupteur de la religion chrétienne. D'autres au contraire, voient en lui le fondateur même de la religion.

Cependant les hommes qui l'ont approché sont convaincus qu'il a compris son maître et poursuivi son œuvre. Cette appréciation est fondée. Ceux qui se plaignent qu'il ait fait dévier la religion ne connaissent aucune des aspirations de cet homme, et ne voient que la forme et les théories ; les historiens qui le louent ou le critiquent comme le fondateur de la religion pensent donc qu'il a témoigné contre lui-même et regardent comme une illusion cette conscience qui l'a soutenu et fortifié. Parce que nous ne voulons pas être plus sages que l'histoire qui nous le donne pour le missionnaire du Christ, parce que ses propres paroles expliquent ce qu'il voulait être et ce qu'il était, nous le prendrons pour le disciple de Jésus, pour l'apôtre qui, non seulement a travaillé davantage, mais

a mené à bout de plus grandes choses que les autres.

Paul dégagea la religion chrétienne du Judaïsme. Nous verrons de quelle manière cette évolution s'est produite en examinant les points suivants :

1° C'est Paul qui a interprété l'Evangile comme le message d'une rédemption ayant eu lieu et comme celui d'une félicité actuelle. Il annonçait le Christ crucifié et ressuscité qui nous a apporté la possession de Dieu et, par suite, la justice et la paix.

2° Il fut celui qui le premier comprit l'Evangile comme quelque chose de nouveau qui annulait la religion de la loi.

3° Il reconnut que ce nouveau stade s'appliquait à l'individu et, par conséquent, à tous ; dans cette conviction, il annonça l'Evangile au peuple et le transporta du monde Juif au monde Gréco-Romain. Il ne s'agissait pas seulement d'unir les Juifs et les Grecs sur le terrain de l'Evangile ; non le Judaïsme était fini. Nous devons remercier Paul de ce que l'Evangile né en Orient, où d'ailleurs il n'a jamais pu vivre, se soit établi en Occident.

4° Il a posé l'Evangile sur cette antithèse : l'esprit et la chair, la vie intérieure et la vie extérieure, la mort et la vie. Lui qui était Juif et avait été instruit par les Pharisiens, donna à l'Evangile une langue, qui n'est pas intelligible aux

Grecs uniquement, mais à tous les hommes en général et qui, dès lors, entra dans le capital intellectuel de l'humanité.

Dans ces principes, qui ne peuvent demeurer plus longtemps l'objet de mes discours, se trouve la grandeur de l'apôtre. A propos du premier que j'ai cité, celui qui faisait du royaume un bien actuel, je veux rappeler ici les paroles du plus grand historien religieux de notre époque ; Wellhausen écrit : « Paul a surtout transformé l'Evangile du royaume en Evangile de Jésus-Christ de sorte que ce n'est plus une prophétie du royaume, mais l'accomplissement de cette prophétie par Jésus-Christ. En conséquence, la rédemption, au lieu d'être à venir, est présente et consommée. Il suppose plutôt la foi que l'espérance, il reconnaît la félicité future dans l'état d'enfant de Dieu où nous sommes déjà ; il a vaincu la mort et commence ici-bas la nouvelle vie. Il loue la force, puissante dans les faibles ; la grâce de Dieu lui suffit, il sait qu'aucun pouvoir ne peut l'arracher de ses bras et que pour ceux qui aiment Dieu toute chose concourt au bien. » Et quelle intelligence, quelle confiance et quelle énergie ne fallait-il pas pour faire sortir la nouvelle religion de sa patrie et pour l'implanter dans un terrain étranger ! L'Islamisme, né en Arabie, est resté la religion Arabe partout où elle s'est transportée—

le Bouddhisme, en tous les temps, a gardé son point d'appui dans les Indes. Mais la religion chrétienne, qui a germé en Palestine, qui a été maintenue par son fondateur sur le terrain Juif, s'en est trouvée détachée peu d'années après. Paul la place en opposition avec la religion israélite : « Le Christ est l'esprit de la loi. » Elle n'a pas seulement supporté la transplantation, elle a montré qu'elle était destinée à cette transplantation. Elle a même servi de point d'appui à l'empire romain et à toute la culture occidentale. Si quelqu'un, dit avec raison Renan, dans le premier siècle eût annoncé à l'empereur que le petit Juif, qui partait d'Antioche allait fonder la plus solide partie de l'édifice impérial, on eût déclaré cet homme en démence, et pourtant il eût dit la vérité. Paul a apporté à l'empire Romain de nouvelles forces et fondé la culture chrétienne occidentale. L'œuvre d'Alexandre le Grand a été détruite, l'œuvre de Paul est restée vivante. Mais si nous louons l'homme, qui, sans avoir entendu lui-même les paroles du Seigneur en fit valoir l'esprit contre la lettre, entreprenant ainsi la tâche la plus hardie, il ne faut pas moins admirer le disciple personnel de Jésus qui, après de terribles luttes intérieures, se rangea aux principes de Paul, Car nous savons avec certitude que Pierre le fit ; les autres les acceptèrent au moins. Il était difficile à ceux dont l'oreille vibrait encore

des paroles du Maître, dont les yeux en gardaient encore l'image concrète, il était difficile à ces disciples fidèles d'accepter une prédication qui, sur des points aussi importants, semblait s'éloigner de la prédication primitive et renversait la religion d'Israël. Là encore, l'histoire, avec une clarté indéniable et de la façon la plus rapide, a montré ce qui était le noyau et ce qui était l'enveloppe. L'écorce était ce que Jésus avait fait entrer de juif dans sa prédication, parce qu'il le tenait de son origine ; des mots aussi expressifs que ceux-là en faisaient partie : « Je n'ai pas été envoyé, si ce n'est pour les brebis perdues de la maison d'Israël. » Inspiré par l'esprit du Christ, les disciples ont brisé ces entraves, les propres disciples du Christ — non les chrétiens de la seconde et de la troisième génération où le souvenir concret du Seigneur s'était affaibli — ont subi la grande crise. C'est le fait le plus remarquable de l'âge apostolique.

Paul, sans porter atteinte à la substance de l'Evangile, la confiance sans réserve vis-à-vis de Dieu, considéré comme le père de Jésus-Christ, l'abandon à sa volonté, le pardon des péchés, la certitude de la vie éternelle, la pureté ou la fraternité, en a fait la religion universelle, et il a posé les fondements de la grande Eglise. Mais lorsque les premières barrières furent renversées, il fallut en

élever de nouvelles qui modifièrent la force et la simplicité de la religion intérieure. Il nous faut, en terminant, diriger notre attention sur ces modifications qui appartiennent à l'âge apostolique.

La rupture avec la synagogue et la fondation des sociétés religieuses indépendantes ont eu des suites décisives. On peut tenir pour certain que la société du Christ, « l'Eglise », était quelque chose d'invisible, de céleste, parce que c'était quelque chose d'intérieur ; mais on était convaincu que chaque assemblée particulière en faisait partie, et quand on eut rompu avec l'ancienne société, lorsque surtout on n'y avait jamais été lié, la formation de nouvelles assemblées prit une signification particulière et éveilla le plus vif intérêt. Jésus dans ses sentences et ses paroles avait pu, sans être troublé par ce qui est passager, n'exprimer que ce qui est essentiel ; il ne s'occupait pas de savoir *comment et sous quelle forme* croîtrait la semence ; il voyait devant lui le peuple d'Israël dans ses conditions historiques, et il ne pensait pas aux changements extérieurs. Mais le lien avec cette nation était coupé, et une religion ne peut durer sans corps. Il lui fallait créer des *formes* de la vie et du service divin en commun. Ces relations ne s'improvisent pas ; une partie s'en élabore lentement sous l'influence des besoins concrets, une autre est empruntée au milieu et aux rapports

permanents. Les églises de Gentils se sont approprié un organisme un corps ; elles ont acquis ces fonctions indépendamment et peu à peu, ou les ont prises dans ce qui leur était déjà donné.

Mais aux formes, on attache toujours une certaine importance ; comme elles sont le maintien de la société, insensiblement elles surpassent *la valeur de la chose qu'elles ont pour but de servir*, ou, du moins, il y a danger que cela n'arrive. Cette tendance existe aussi parce que l'observance des prescriptions extérieures peut être contrôlée, tandis qu'on ne peut atteindre la vie intérieure.

Indubitablement il était nécessaire de fonder une nouvelle société en face de la société juive dont on s'était séparé — le caractère et la vigueur du mouvement chrétien se manifestèrent dans l'établissement de l'église qui se regarda comme le véritable Israël. Mais lorsque les Eglises et l'Eglise s'élevèrent sur la terre, les Chrétiens eurent une nouvelle préoccupation ; à côté de ce qui était intérieur parut ce qui était extérieur ; la discipline, les ordonnances du culte et des dogmes s'établirent et firent valoir leurs droits d'après leur propre logique. L'importance attachée à la chose elle-même ne demeura pas la seule que les chrétiens considéraient, et ce fut le moyen par lequel le fil invisible de la foi se confondit avec la trame de l'histoire.

2. Nous avons montré que ce qu'il y avait de plus significatif dans l'enseignement de Paul était sa christologie. Comme nous le voyons, aussi bien par son interprétation du crucifiement et de la résurrection que par ses paroles, « le Seigneur est l'esprit », la christologie est pour lui la rédemption accomplie et la félicité actuelle. « Nous sommes unis à Dieu par le Christ ». « Si quelqu'un est dans le Christ, il est une nouvelle création. » « Qui peut nous enlever l'amour de Dieu ? » — Ici le caractère absolu de la religion chrétienne est mis en lumière. Mais on peut dire aussi que toute formule a sa logique et ses périls. Contre un de ces dangers, l'apôtre a même dû combattre : c'était qu'on fît valoir la rédemption sans la nouvelle vie. Cet écueil n'existait pas avec les sentences de Jésus comme point de départ ; mais les préceptes de Paul n'étaient pas à l'abri de telles conséquences. Dans les temps qui suivirent, les prédicateurs durent avoir pour thème constant qu'il ne fallait pas se fier à la « Rédemption », au pardon des péchés, à la justification, si l'on n'avait point la crainte du péché et si l'on n'imitait pas le Christ. Qui peut s'empêcher de voir que le dogme d'une « rédemption objective » n'est devenu, dans le développement de l'histoire de l'Eglise, une pesante tentation qui a amoindri, pendant des générations, la gravité de la religion ? Une con-

ception de la « Rédemption » qui ne peut pas avec précision être emboitée dans la prédication de Jésus est un piège. Certainement le christianisme est la religion de la Rédemption ; mais cette conception est délicate et ne peut être enlevée à la sphère de l'expérience personnelle et de la conversion intérieure.

Il y a encore une autre pierre d'achoppement ; si la Rédemption est ramenée entièrement à la personne et à l'œuvre du Christ, tout semble dépendre de la connaissance plus ou moins exacte de sa personne et de sa mission. Le dogme du Christ menace de devenir le point central et d'effacer la majesté et l'unité de l'Evangile. Ici encore nous trouvons que ce n'est pas un danger, si l'on maintient les paroles de Jésus que nous lisons dans Jean : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements. » Avec la doctrine de Paul, on pouvait craindre une déviation qui s'est produite en effet. Pendant combien de temps l'Eglise n'a-t-elle pas enseigné que le plus important était de connaître la personnalité du Christ, sa nature, etc. Paul lui-même était bien loin de cette pensée — celui qui appelle le Christ *Seigneur* est animé du St-Esprit — mais la conception religieuse telle qu'il l'a déterminée a opéré dans une direction fausse. La prédication de Jésus qui, sans détour, place l'homme en face de Dieu, nous apprend que

quelque séduisant que cela paraisse à l'intelligence, on se trompe en faisant de la christologie le contenu fondamental de l'Evangile. Paul pouvait rassembler tout l'enseignement autour du Christ crucifié; car, par là, il montrait que la puissance de Dieu et sa sagesse se sont manifestées; il montrait l'amour du Christ devenu le flambeau qui allume l'amour de Dieu. La foi chrétienne se propage encore de nos jours par le Christ chez des milliers de gens; mais Paul demandait autre chose qu'une suite d'articles de foi sur la personne du Christ.

Il y a une considération à ajouter. Conduit par la dogmatique messianique et impressionné par la personnalité du Christ, Paul émit la théorie que non seulement Dieu était dans le Christ, mais qu'il possédait par lui-même une nature céleste. Chez les Juifs, cette idée ne sortait pas du cadre des représentations messianiques, mais chez les Grecs, elle devait éveiller de nouvelles pensées. L'apparition du Christ, c'est-à-dire l'apparition d'un être divin dans le monde, devait sembler le fait principal, le *fait même de la rédemption*; Paul n'a pas pensé qu'il en fût ainsi: le crucifiement et la résurrection sont pour lui les actes décisifs, et il comprend la venue du Christ comme le point de vue moral et comme l'exemple qui doit servir à régler nos actions. — « Il était pauvre pour l'a-

mour de nous », il s'est humilié, et il a répandu son sang. — Mais on ne pouvait en demeurer là. Cet événement ne devait pas rester au second plan; pour cela il était trop important. Seulement, transporté au premier plan, il menaça l'Evangile lui-même, car il en détourna l'intérêt. Qui pourrait le nier, ayant l'histoire des dogmes devant les yeux? Nous verrons dans notre prochaine conférence quelle a été l'étendue de ce mal.

3. La nouvelle Eglise avait un livre saint, l'ancien Testament. Quoique Paul enseignât que la Loi n'avait plus de valeur, il fallait bien trouver un moyen de le conserver. Quelle source de bienfaits ce livre n'a-t-il pas été pour l'Eglise! Comme livre d'édification, comme livre de consolation, de sagesse et de conseils, comme livre d'histoire, n'avait-il pas une signification incomparable pour la vie et pour l'apologétique? Aucune des religions contre lesquelles se heurtait le christianisme sur le terrain Gréco-Romain ne pouvait se vanter de posséder un pareil trésor? Et, pourtant, l'ancien Testament n'a pas été salutaire pour l'Eglise à tous les points de vue; d'*abord* beaucoup de pages contiennent une autre religion où le christianisme est un autre enseignement moral que le sien. Quelque résolu qu'on fût d'en spiritualiser et d'en intérioriser le contenu, le sens originel ne pouvait se dissimuler. Il était à craindre et il arriva en effet que par l'ancien Tes-

tament un élément moins élevé, un élément qui était déjà dépassé entra dans le christianisme. Il ne s'agissait pas seulement des détails ; le but était autre, et, de plus, la religion y était en relation plus directe avec une grandeur politique, avec un peuple. Et songez à l'inconvénient qu'il pouvait y avoir si l'on tentait de reconstituer cette relation, non pas avec le peuple Juif, mais avec un autre peuple, non pas avec cette législation, mais avec une autre ? Et si Paul déclare certaines lois de l'ancien Testament encore valables, bien que d'une manière allégorique, qui arrêtera ses successeurs lorsque, selon les convenances du temps, ils proclameront d'autres lois comme des commandements de Dieu que nous devons observer ? Ceci nous conduit au *second* point ; si même les prescriptions empruntées à l'ancien Testament étaient inoffensives, elles diminuaient la liberté chrétienne, aussi bien sa liberté intérieure que sa liberté à l'égard de l'église et à l'égard de la discipline et du culte.

J'ai essayé de démontrer que, depuis que le lien avec le Judaïsme avait été tranché, les *restrictions* apportées à l'Evangile n'avaient pas cessé, et que même de nouvelles barrières s'étaient élevées. *Mais elles s'élevèrent sur les points mêmes où le progrès nécessaire fut arrêté par une propriété*

inaliénable, c'est-à-dire par l'ancien Testament. Il faut nous souvenir aussi que dans l'histoire, aussitôt qu'on abandonne la sphère purement intérieure, il n'y a pas de progrès, il n'y a pas de bien qui n'ait son revers et n'apporte des inconvénients. L'apôtre Paul gémit. « Vous ne savez rien comme il faut savoir ». Cela s'applique d'une façon encore plus frappante à nos actions et à tout ce qui arrive. Il faut toujours compter sur les « profits et pertes », ne pas seulement considérer les réductions fâcheuses, mais quoiqu'on « les sache et les comprenne », négliger les unes pour atteindre les autres. La chose la plus pure et la plus sainte, quand elle sort du monde intérieur et entre dans celui des formes et des apparences, ne fait pas exception à la règle ; cette enveloppe lui devient une prison.

Lorsque le grand apôtre, en l'année 64, termina sa vie sous la hache de Néron, il pouvait dire de lui-même ce que peu de temps auparavant il avait écrit à un de ses fidèles compagnons : « J'ai accompli ma course, j'ai maintenu ma foi ». Quel missionnaire, quel prédicateur, quel directeur d'âme peut se comparer à lui, aussi bien pour la grandeur du but atteint que pour la sainte énergie avec laquelle il y a travaillé ! Par sa parole il a allumé un feu ; comme un père il a pris soin des

âmes, et de toutes les forces de son cœur il a combattu pour elles ; il a rempli tous les devoirs d'un fondateur de doctrine, d'un éducateur, d'un organisateur. Quand il scella son œuvre par la mort, l'empire romain, d'Antioche à Rome et jusqu'en Espagne, était rempli d'églises chrétiennes. Parmi leurs membres, il n'y avait pas beaucoup de « puissants selon la chair », ni beaucoup d'hommes éminents, et pourtant ils étaient « la lumière du monde », et les progrès de l'humanité dépendaient d'eux. Ils étaient peu éclairés, « mais ils possédaient la foi dans le Dieu vivant et dans la vie éternelle »; ils savaient que l'âme de l'homme a une valeur infinie et que cette valeur est déterminée d'après ses rapports avec l'invisible ; ils menaient une vie pure et animée par la charité, ou du moins ils y tâchaient. Formant un nouveau peuple en Jésus, ils étaient conscients que les Juifs et les Grecs, les Grecs et les barbares deviendraient par eux une seule nation et que le dernier et le plus haut stade de l'humanité serait alors atteint.

ONZIÈME CONFÉRENCE

Nous avons laissé derrière nous la période apostolique. L'Evangile, pendant cette époque, avait été détaché de la terre qui l'avait vu naître et s'était répandu dans l'immense empire Greco-Romain. Ce fut l'apôtre Paul qui accomplit cette œuvre et fit entrer le Christianisme dans l'histoire du monde. En se liant ainsi au développement général, il ne s'enlisait pas ; au contraire, la religion chrétienne devait se fonder au milieu de l'humanité qui était enfermée alors dans l'*Orbis Romanus*. Mais il était nécessaire que de nouvelles formes se créassent qui devinrent des barrières et des fardeaux. Nous allons le voir avec plus de détail en suivant :

La religion chrétienne dans son évolution vers le catholicisme.

L'Evangile, à son apparition, ne s'est pas donné au monde comme une religion formaliste, et par conséquent, il n'a jamais eu sa forme classique et définitive à quelque moment de son développement intellectuel et social que ce fût, pas plus dans sa première période que dans n'importe quelle autre.

L'historien ne doit jamais perdre de vue ce principe fondemental quand il entreprend d'examiner la religion chrétienne à travers les siècles depuis les temps apostoliques. Parceque cette religion repose sur les contrastes entre ce monde et le monde à venir, la vie et la mort, le travail et le renoncement, la raison et l'extase, le Judaïsme et l'Hellénisme, elle peut exister dans les conditions les plus diverses, bien que, originairement, ses forces aient grandi à l'ombre du Judaïsme. C'est ce qui lui est arrivé, et c'est ce qu'il fallait qui lui arrivât si elle voulait être la religion des vivants et elle-même être une religion vivante. De même que l'Evangile, elle n'a qu'un but, c'est qu'on découvre le Dieu vivant, que chacun le trouve comme son Dieu et puise en lui la force, la joie et la paix. Indifférente est la façon dont l'Evan-

gile atteint ce but; l'écorce qui enferme la sève n'importe pas; que ce soit le Judaïsme ou l'Hellénisme, le renoncement ou la culture, le gnosticisme ou l'agnosticisme, l'Eglise ou l'association libre qui serve de coefficient; ce sont des éléments secondaires, des changements de moindre importance qui appartiennent aux siècles, paraissent et disparaissent avec eux.

La plus grande transformation qu'ait éprouvée la nouvelle religion eut lieu au deuxième siècle et se place ainsi sur le terrain des recherches que nous allons entreprendre; ce changement fut encore plus considérable que celui qui mit au premier plan les églises des Gentils, tandis que les assemblées Palestiniennes passaient au second.

Vers l'année 200, cent ou cent-vingt ans après l'époque apostolique, trois ou quatre générations ayant passé depuis, quel aspect présentait la religion chrétienne?

Nous voyons une grande société politique et cléricale. et, à côté, de nombreuses sectes qui s'appellent chrétiennes, mais auxquelles la première refuse ce nom, en même temps qu'elle les combat. Cette grande société politique et ecclésiastique se regarde comme le lien des diverses églises répandues dans tout l'empire. Elles sont indépendantes les unes des autres; elles ont une situation identique, sont unies par les mêmes règles de foi et

unies entr'elles par des lois qui fixent leurs rapports. Ces règles de foi, au premier abord semblent être peu étendues, mais chacun de leurs termes a une puissante signification ; elles contiennent la solution d'un grand nombre de questions métaphysiques, cosmologiques et historiques, tout en faisant connaître le développement de l'humanité depuis la création jusqu'à son existence à venir. Les préceptes de Jésus à l'égard de la vie ne sont pas compris dans les règles de foi ; les règles de discipline « sont distinctes des règles de foi ». Chaque église se considère comme l'organe d'un culte dans lequel Dieu est adoré d'après un rituel solennel. La séparation entre les prêtres et les laïques paraît déjà d'une manière caractéristique dans le culte ; certains actes du service divin ne peuvent être accomplis que par des prêtres ; leur médiation est tout à fait nécessaire. Mais, par dessus tout, on ne peut approcher de Dieu qu'à l'aide d'intermédiaires, que par la vraie doctrine, que par les prescriptions et par le livre saint. La foi vivante sembla s'être changée en la science de la foi, le dévouement au Christ en Christologie, l'espérance ardente du « Royaume » en dogme de l'immortalité, la prophétie en exégèse savante et en théologie, les interprètes de l'esprit en prêtres, les frères en laïques mineurs d'esprit ; rien ne remplaça les miracles et les guérisons ou bien on y

suppléa par des artifices dont se rendaient coupables les prêtres ; les prières brûlantes devinrent des hymnes majestueuses et des litanies ; « l'esprit », la discipline et la loi. Les chrétiens se trouvent au milieu du monde et se posent cette question : « Quelle part pouvons-nous prendre à cette vie, sans perdre notre qualité de chrétien » ? Ce changement extraordinaire s'est opéré dans un espace de cent vingt ans. Nous nous demanderons *d'abord* : « Comment s'est-il accompli ? Et *ensuite* : L'Evangile, dans cette transformation s'est-il maintenu, et comment s'est-il maintenu » ?

Mais avant que nous essayions de répondre à ces trois questions, il faut nous souvenir d'une indication que l'historien ne doit jamais oublier. Celui qui veut comprendre la valeur et la signification d'un grand phénomène, d'une grande œuvre doit se demander avant tout la tâche qu'elle a accomplie, les difficultés qu'elle a tranchées. De même que chacun peut exiger de n'être pas jugé d'après ses vertus ou ses défauts, d'après ses aptitudes ou ses faiblesses, mais d'après ce *qu'il a fait*, on doit estimer les grandes œuvres historiques, les églises et les peuples, principalement, on peut même dire exclusivement, d'après ce qu'ils ont fait. *L'œuvre achevée* en décide. En procédant autrement, on s'expose à prononcer des jugements flottants,

qu'ils soient optimistes ou pessimistes, et on arrive à faire une politique d'estaminet. Ainsi, à l'égard de l'*évolution de l'Eglise vers le catholicisme*, il faut chercher avant tout en quoi consiste son œuvre, quel problème elle a résolu, et ce qu'elle a fondé ?

Je commence par répondre : Elle est venue à bout de deux choses ; *premièrement*, elle a combattu et fait disparaître le culte de la nature, le Polythéisme et la religion d'état ; *deuxièmement*, elle a ruiné le dualisme de la philosophie religieuse. A ce reproche : comment t'es-tu ainsi éloignée de ton origine ? qu'es-tu devenue ? l'église, au commencement du troisième siècle aurait pu répondre : Il est vrai que je suis devenue telle que vous me voyez ; il m'a fallu beaucoup laisser en chemin et prendre beaucoup aussi ; j'ai dû lutter, mon corps est couvert de cicatrices et mes vêtements sont ternis par la poussière, mais j'ai remporté des victoires et j'ai construit ; j'ai abattu le Polythéisme, j'ai détruit la religion politique, cette caricature de la religion ; je n'ai pas accordé mon attention aux profondes énigmes de la philosophie religieuse, mais en face d'elle, j'ai posé victorieusement le Dieu tout puissant créateur, enfin j'ai élevé une construction, un fort avec des tours et des bastions ; dans cette forteresse, je garde mes trésors et protège les faibles. » C'est ce qu'elle aurait

répondu et elle aurait eu raison en se défendant ainsi; mais, objectera-t-on, la victoire sur le Polythéisme était de peu d'importance; ces religions étaient déjà pourries, minées et n'avaient point de force de résistance. L'observation n'est pas juste. Certainement, beaucoup de formes de ces divers cultes se survivaient et étaient près de tomber; toutefois, la *religion de la nature* elle-même était un adversaire redoutable. Aujourd'hui encore, lorsqu'un prophète inspiré la célèbre, elle peut charmer nos âmes et faire vibrer les cordes de nos sentiments — combien plus alors! Le poème du soleil qui donne la vie à tout ce qui respire a pénétré Goethe d'éloquence religieuse et en a fait un adorateur du soleil. Et comme cet hymne devait transporter les hommes lorsque la science n'avait pas encore dépouillé la terre de sa divinité! Le christianisme a vaincu la religion de la nature, vaincu, non seulement dans ses individus, ce qui devait toujours arriver, mais vaincu si complètement que, donnant appui à un profond sentiment religieux, une grande société, par sa doctrine, a réfuté la religion de la nature et le Polythéisme, et la religion d'état! Toute la force de l'état soutenait le culte des empereurs, et il semblait si facile et si peu dangereux d'y prendre part; mais l'Eglise ne faiblit pas en cette occurence; elle mit fin à l'adoration des empereurs. Le sang des

martyrs coula de façon à marquer une barrière infranchissable entre la religion et la politique, entre Dieu et César. Enfin, dans une époque profondément éprise de philosophie religieuse, l'Eglise s'est opposée à toute spéculation dualiste, a même combattu ceux qui, souvent s'approchaient le plus de ses propres enseignements et, par une lutte violente, elle a établi ses principes monothéistes. Là, le combat était plus difficile, car beaucoup de chrétiens cultivés faisaient cause commune avec ses adversaires et devenaient eux-mêmes dualistes. Néanmoins l'Eglise demeura inébranlable. Et si l'on affirme qu'en dépit de son opposition à l'esprit Greco-Romain, elle a captivé ce même esprit, bien autrement que le Judaïsme dont l'influence sur les Grecs pouvait provoquer de leur part cette réflexion : « Tu as eu le pouvoir de me prendre, mais non de me garder », on peut ajouter que dans le second siècle ont été posés les fondements de tout ce qu'il y a eu d'ecclésiastique jusqu'à nos jours, et l'on peut s'étonner de la grandeur du travail accompli à cette époque.

Revenant aux deux questions que nous avons posées : « Comment s'est opérée cette transformation ? » et « l'Evangile dans ce mouvement s'est-il conservé, et comment s'est-il conservé ? »

1. Il y a, si je ne me trompe, trois causes prin-

cipales qui ont amené ce changement et créé ces nouvelles formes. La *première* répond à une loi générale de l'histoire des religions, car nous la trouvons dans l'histoire de toutes celles que nous connaissons. Il y a toujours modification quand la seconde et la troisième génération ont disparu et que des centaines, oui, des milliers appartiennent à la nouvelle religion, non par la conversion, mais par la naissance et l'éducation — en dépit du mot de Tertullien : *fiunt, non nascuntur Christiani*, lorsqu'au petit nombre de ceux qui avaient saisi la foi comme une proie s'ajoute la masse des hommes qui la regardent comme un vêtement. D'une religion du cœur et du sentiment, elle devient une religion d'habitude et, par conséquent, de formes et de lois. Une religion a beau avoir commencé sous l'impulsion de forces puissantes, sous l'impulsion de l'enthousiasme et d'une vive émotion intérieure, elle a beau avoir accentué la liberté spirituelle — et qui l'a mieux accentuée que les prédications de Saint Paul ? — encore qu'elle ait imposé le célibat aux croyants et admis comme membres des adultes seulement, l'état de condensation qui l'a produite ne peut durer ; ses forces l'endurcissent bientôt ; dans cette sorte de pétrification, elles prennent une véritable importance et de nouvelles formes en naissent. Elles n'ont pas seulement la valeur

de règles et de lois, mais peu à peu et imperceptiblement, elles envahissent le contenu de la religion et prennent la place de la religion même. Ceux qui ne sentent pas la religion d'une manière intérieure doivent les tenir pour la substance de la religion, autrement, il ne leur resterait rien ; et ceux pour qui la religion est vraiment une vie intérieure, doivent en user également, sans quoi ils n'auraient pas d'influence. Les premiers ne sont pas nécessairement des hypocrites. Pour eux, la religion est renfermée dans le rituel ; l'élément essentiel leur en a échappé. Mais sans vivre dans la religion, on peut l'apprécier à différents points de vue, au point de vue moral, politique et surtout esthétique. Lorsque, au commencement de ce siècle, le catholicisme a repris une nouvelle vie, en Allemagne comme en France, grâce aux romantiques, l'un d'eux était Chateaubriand qui pensait ne jamais assez pouvoir la magnifier et qui s'estimait lui-même un vrai catholique. Pourtant un critique sagace a fait cette observation : « Monsieur de Chateaubriand se méprend sur ses sentiments ; il croit être un vrai catholique ; en fait, c'est un homme qui s'arrête devant les ruines de l'Eglise et s'écrie : « Ah ! comme elle est belle ». C'est une des manières dont on peut apprécier la religion, sans y appartenir intérieurement; il y en a beaucoup d'autres et d'aucunes qui s'approchent davantage

de son contenu. Néanmoins elles ont cela de commun que l'expérience religieuse n'y est plus vécue ou qu'elle ne l'est que d'une façon incertaine et intermittente. Au contraire, les phénomènes secondaires de la religion sont prisés très haut. Ce qui est exprimé dans les dogmes, dans les règles, dans les prescriptions, dans les observances du culte est regardé comme la substance de la religion. C'est ici le premier degré du processus de transformation dont nous parlons : *L'enthousiasme originel*, au sens profond du mot, est tari, et le « formalisme » et le « légalisme » l'ont remplacé.

2. Dans le cours du IIe siècle, non seulement un élément primitif a disparu, mais un autre a fait son apparition. Quand même la nouvelle religion n'eût pas coupé le lien qui la retenait au Judaïsme, elle eût dû, quand elle fut transportée sur la terre Gréco-Romaine, subir l'influence de l'esprit et du culte Gréco-Romain. Combien n'était-elle pas ouverte à cet esprit depuis qu'elle s'était séparée de la religion et du peuple Juif ! Semblable à quelque gaz, elle flottait sur la terre, elle n'avait pas de corps et en cherchait un. En vérité, l'esprit se crée un organisme, mais il le crée en s'assimilant ce qui l'entoure. L'alliance de l'Evangile et de l'Hellénisme est le plus grand fait de l'histoire de l'Eglise au deuxième siècle, et ce fait s'est continué dans les temps qui ont suivi.

On peut marquer trois stades pendant lesquels l'esprit Grec a influencé la religion chrétienne, et même une période précédente dans laquelle a eu lieu la rencontre. Nous avons déjà mentionné cette période dans une de nos dernières conférences. Elle appartient au commencement de l'Evangile, et elle a été une des conditions de son extension. Depuis qu'Alexandre le Grand avait transformé le monde, depuis que les limites étaient renversées, qui séparaient les uns des autres les peuples de l'Orient et les tenaient éloignés de la Grèce, le Judaïsme pouvait franchir ses frontières et s'efforcer de devenir une religion universelle. Le temps était venu où même en Orient on pouvait respirer l'air Grec et où les regards des peuples dépassaient leur propre horizon. Pourtant on ne saurait découvrir le moindre élément Grec dans les premiers écrivains du christianisme, non plus que dans l'Evangile. Si l'on veut en rechercher le témoignage, on le trouve seulement dans la *possibilité* de l'apparition d'une nouvelle religion, malgré quelques traces d'Hellénisme que l'on rencontre dans Paul, Luc et Jean. Mais nous ne nous enfoncerons pas davantage dans cette étude. Il nous faut rapporter le premier courant de pensée et de vie Grecques à l'année 130 à peu près. Alors la philosophie religieuse des Grecs pénétra dans le Christianisme et en atteignit le point central. Elle

chercha à entrer en contact avec la religion chrétienne qui, de son côté, consentit à cette alliance. Nous parlons ici de la *philosophie* Grecque. Il ne s'agit pas encore de la mythologie et du culte Grec ; pourtant l'église ne reçut qu'avec précaution et avec réserve le grand capital que les Grecs avaient amassé depuis les jours de Socrate. Le second stade commence environ un siècle plus tard, entre 220 et 230. Alors les mystères helléniques et la civilisation Grecque influencèrent l'Eglise dans toute leur étendue, mais point encore la mythologie et le polythéisme. Pendant le siècle suivant, l'Hellénisme entier s'établit dans l'église avec ce qu'il avait créé et ce qu'il possédait. Là aussi il y a eu des restrictions et, pour une part, ce n'a été qu'un changement d'étiquette ; le christianisme lui-même n'a point varié et dans le culte des saints apparaît seulement un christianisme d'ordre inférieur.

Nous n'avons pas à nous occuper du second et du troisième stade, mais seulement de l'envahissement du Christianisme par l'Hellénisme que représentait la philosophie Grecque, en particulier le Platonisme. Qui peut nier qu'ici ne se soient rencontrées des tendances entre lesquelles existait déjà une affinité ? Il y avait dans l'éthique Grecque telle que, par un travail incessant, elle s'était formée sur le fondement de l'expérience

psycholoqique et de la spéculation métaphysique, des sentiments si fins et si profonds, tant de gravité et de dignité et, avant tout, une piété si étrangement *monothéiste* que la religion chrétienne ne pouvait laisser de côté ce trésor. Il est vrai qu'il manquait beaucoup à cette philosophie dont certains éléments semblaient singulièrement étrangers : une personnalité faisait défaut dans laquelle cette éthique pût être considérée comme une vivante réalité, et ce qui paraissait étranger c'était ce qui se trouvait en relation constante avec le « culte des démons », avec le Polythéisme ; néanmoins, dans l'ensemble comme dans les détails, le christianisme pouvait reconnaître quelque chose qui lui était analogue, et c'est ce dont il s'empara.

Mais en même temps qu'une morale, la philosophie Grecque offrait une cosmologie sur laquelle l'Eglise mit la main et qui, après quelques dizaines d'années, prit dans le dogme une position souveraine ; ce fut le *logos*. La pensée Grecque, au spectacle du monde et de la vie intérieure, était arrivée à la conception d'une *idée centrale active* que nous n'avons pas besoin d'approfondir ici. Dans cette idée centrale, on voyait l'unité du principe du monde, de la pensée, de la morale et en même temps de la divinité créatrice et active en opposition avec l'inerte. C'est le pas le plus important que le dogme ait jamais fait lors-

que, au commencement du deuxième siècle, les apologistes chrétiens indentifièrent le logos et Jésus-Christ. Déjà beaucoup de prédicateurs; parmi les nombreux attributs qu'ils donnaient au Christ l'avaient appelé « logos » ; oui, l'un d'eux, St-Jean avait déjà écrit ceci : « Le logos est Jésus-Christ » ; mais il n'avait pas fait de cette proposition la base de tout un système ; pour lui aussi, le mot *logos* n'était qu'un attribut. Mais alors parurent des docteurs qui avant leur conversion avaient soutenu la philosophie platonique Stoïcienne et pour qui, en conséquence, la conception du « logos » était une partie inaliénable de leur système du monde. Ils annonçaient que Jésus-Christ était la révélation incarnée du logos qui, jusqu'alors, ne s'était manifesté que par le jeu de diverses forces. A la place de l'idée incompréhensible du « Messie », on en avait découvert une qui était intelligible ; la christologie qui flottait dans la multitude de ses affirmations acquérait ainsi une forme fixe ; le rôle universel du Christ devenait certain ; ses rapports mystérieux à l'égard de la divinité étaient expliqués ; le cosmos, la raison et la morale, unis dans un tout.

N'était-ce pas une formule étonnante en vérité ? Et n'avait-elle pas été préparée, amenée même par les spéculations messianiques de Paul et des autres écrivains de la première période ? La

pensée qu'il fallait comprendre le divin chez le Christ comme le logos, enfanta une foule de problèmes et donna en même temps des limites et des lignes directrices déterminées. La position unique du Christ semblait alors être prouvée de la façon la plus simple, et pourtant cette conception donnait tant de liberté et un tel jeu à la pensée que, selon ce qui convenait, il pouvait, d'une part, être pris pour la divinité active elle-même, d'autre part pour le premier-né de beaucoup de frères, et le commencement de la création de Dieu.

Combien l'annonce de la venue du Christ n'avait-elle pas fait d'impression, puisque les philosophes Grecs l'identifiaient au Logos! On n'était point préparé à constater son incarnation dans une personne historique; jamais Juif philosophe n'avait songé à identifier le Messie et le Logos; jamais Philon, par exemple, n'avait eu cette idée. *Le fait historique prenait par là un sens métaphysique; une personne appartenant à un temps et à un lieu précis entra dans la cosmologie et dans la philosophie religieuse;* en conséquence, l'histoire éleva la personne ainsi posée au sommet du développement universel.

L'identification du Logos avec le Christ marqua l'alliance de la philosophie Grecque avec l'héritage apostolique et amena les penseurs Grecs au Christianisme. Pour la plupart d'entre nous,

cette identification est inacceptable parce que la pensée du monde et de l'éthique ne nous conduit pas à comprendre le Logos comme un être. Mais il faudrait être aveugle pour ne pas voir qu'à cette époque le logos était la formule destinée à unir la religion chrétienne à la pensée Grecque, et encore aujourd'hui, il n'est pas difficile de donner à ce terme un sens intelligible. Mais il n'en est pas résulté que du bien. De même que les spéculations sur le Christ avaient absorbé l'intérêt dans les premiers temps du Christianisme, à un plus haut degré encore, l'esprit s'éloigna de la simplicité de l'évangile et le transforma en philosophie religieuse. Cette phrase : Le logos a paru au milieu de nous, eut un effet enivrant ; mais l'enthousiasme et l'élan qu'elle produisit ne conduisirent pas nécessairement au Dieu que Jésus-Christ avait annoncé.

3. La disparition d'un élément original et l'apparition d'un nouvel élément, l'Hellénisme, n'explique pas complètement le grand changement qu'a subi la religion chrétienne au deuxième siècle. Il faut se souvenir en troisième lieu du terrible combat qu'elle avait soutenu dans son enceinte. Parallèlement à la lente introduction de la pensée Grecque avaient lieu des essais que l'on peut brièvement désigner comme les produits de l'Hellénisme aigu. « C'est pour nous le plus magni-

fique des spectacles historiques, mais il y avait alors un danger redoutable. Le deuxième siècle est par excellence celui des confusions religieuses et de la théocratie. Dans cette confusion, le christianisme eût pu entrer comme une force égale aux autres, encore que la plus importante. L' « Hellénisme, » qui l'entendait ainsi, s'était autrefois approprié tous les mystères, le culte oriental, ce qu'il y avait de plus absurde et de plus sublime et, au moyen de l'interprétation philosophique, c'est-à-dire allégorique, en avait fait un tissu étincelant. Maintenant il se heurtait, on peut s'exprimer ainsi, à la prédication chrétienne. Il fut saisi d'admiration pour sa sublimité ; il s'inclina devant le Christ comme devant le Rédempteur du monde ; il offrit à l'Evangile tout ce qu'il possédait, les trésors de sa culture et de sa sagesse ; mais il fallait que le Christianisme admît l'Hellénisme. Telle qu'une souveraine, la prédication chrétienne devait faire son entrée avec une conception du monde et de la religion déjà fixée et avec des mystères préparés pour elle. Quelle preuve de l'impression que produisit l'Evangile, et quelle tentation pour l'Eglise ! Le « Gnosticisme », ainsi s'appelle ce mouvement qui vivait et agissait dans la plénitude des expériences religieuses, se propagea au nom du Christ, comprit d'une façon énergique et puissante un grand nombre de pensées chrétiennes,

revêtit de formes ce qui n'en avait pas encore, acheva ce qui était inachevé au point de vue extérieur et fit entrer tout le christianisme dans son lit. Un grand nombre de croyants, sous la direction de leurs évêques, résistèrent à son attrait, bien plus, luttèrent contre ce courant, convaincus qu'il y avait là une tentation du démon. Dans ce cas, combattre voulait dire tracer d'une main ferme les limites de qui est chrétien et appeler païen tout ce qui est en dehors. *La lutte contre le Gnosticisme a forcé l'Eglise à fixer son dogme, son culte et sa discipline dans des formes et des lois précises et à exclure tous ceux qui ne s'y soumettaient pas.* Assurée qu'elle conserverait ce qui lui avait été confié, elle ne douta pas un instant que l'obéissance qu'elle exigeait ne fût autre chose que la soumission à la volonté divine et que, dans les dogmes qu'elle opposait à ses adversaires, elle ne donnât l'expression et le sceau de la *religion même*.

Si l'on désigne par le mot « Catholique » cette église de dogmes et de lois, on peut dire qu'alors le catholicisme combattit le Gnosticisme. L'Eglise a payé cher la victoire qu'elle a remportée ; on peut presque dire : *Victi victoribus legem dederunt*. L'Eglise a repoussé le dualisme et l'Hellémisme aigu ; mais lorsqu'elle devint une société avec des dogmes précis, avec un culte extérieur

déterminé, etc., elle prit nécessairement des formes analogues à celles qu'elle réprouvait dans le Gnosticisme. On entre dans le plans de ses adversaires lorsque, morceau par morceau, on oppose sa thèse à la leur ! Et combien l'Eglise ne perdait-elle pas de sa liberté primitive ? Alors, en effet elle déclara : « Tu n'es pas chrétien, tu ne peux surtout pas entrer en relation avec Dieu, si auparavant tu n'as pas reconnu ses dogmes, accepté ses ordonnances et recherché les intermédiaires prescrits ». Personne ne peut tenir pour légitime une expérience religieuse, si elle n'est pas conforme à la doctrine orthodoxe et autorisée par le prêtre. L'Eglise ne trouva pas d'autres moyens de se défendre contre le Gnosticisme et ce qui avait été destiné à la protéger devint alors un palladium, oui, ce devint même sa charpente intérieure. En vérité, son développement se serait effectué sans ce combat ; les deux premiers éléments dont nous avons déjà parlé l'auraient produit. Mais qu'elle se soit formée si sûrement, oui, d'une façon si draconienne, ce fut le résultat de la lutte où il y allait de la tradition religieuse. Il faut repousser l'idée superficielle que l'ambition de quelques-uns ait enfanté les lois de l'Eglise et le rôle du clergé. Déjà la disparition de l'élément vivant et original explique suffisamment que la religion ait eu besoin de ces lois et de cette hiérarchie.

La médiocrité fonda l'autorité ![1] Celui qui regarde la religion seulement comme une habitude et comme une discipline crée le prêtre, afin de pouvoir rejeter sur lui une partie essentielle des devoirs que sa conscience lui impose ; il crée aussi la règle, car, pour la plupart, une loi est plus commode que l'Evangile.

Nous avons essayé d'esquisser les causes qui ont produit ce grand bouleversement. Il nous reste encore à répondre à la seconde question : L'Evangile s'est-il maintenu ? Qu'il se soit présenté sous de nouveaux aspects, cela est clair ; et il nous faut maintenant considérer de plus près ces transformations.

1. En Français dans le texte.

DOUZIÈME CONFÉRENCE

Si l'on compare la vie intérieure du Christianisme au commencement du troisième siècle avec sa vie intérieure vers l'an 120 on est partagé entre des jugements et des impressions très diverses. D'un côté on est frappé d'admiration devant les puissants efforts qui ont créé l'Eglise catholique, comme devant l'énergie avec laquelle cette église s'est formée et s'est étendue dans toutes les directions. De l'autre côté on s'aperçoit avec douleur qu'elle manque de l'immédiateté, de la liberté en même temps que de la soumission intérieure qu'elle possédait dans les premiers temps. On constate avec reconnaissance que cette Eglise s'est défendue contre tous les essais tentés pour faire entrer la religion chrétienne dans les conceptions du temps, et qu'elle s'est gardée contre

« l'Hellénisme aigu »; mais on ne peut éviter de voir qu'elle a dû payer cher son intégrité. Il nous faut maintenant observer de plus près le changement qu'elle a subi et que nous avons déjà indiqué :

1. Au premier plan apparaissent la répression de la liberté et de l'indépendance en matière de foi.

Personne ne peut se dire chrétien, c'est-à-dire enfant de Dieu, sans avoir soumis ses expériences et sa science religieuses au contrôle ecclésiastique. Les barrières qui enferment « l'esprit » sont étroites, et il lui est interdit d'opérer selon sa volonté. Non seulement l'individu doit, sauf en certains cas, commencer par subir une tutelle intellectuelle et se soumettre à l'église, mais il ne devient jamais majeur, c'est-à-dire qu'il reste toujours dépendant du dogme, des prêtres, du culte et du « livre ». La piété que nous désignons aujourd'hui sous le nom de catholique, par opposition à la piété Evangélique commença alors. Il y avait une grande crevasse dans l'immédiateté de la religion, et c'était pour l'individu la suprême difficulté de la restaurer.

2. L'Eglise avait repoussé l'Hellénisme aigu, mais cette idée Grecque que la vraie religion est avant tout une « doctrine » et une doctrine comprenant tout le cercle des connaissances humaines,

n'en trouva que plus facilement accès dans le Christianisme. C'est une preuve de la force intérieure du Christianisme, que cette foi, destinée « aux esclaves et aux vieilles femmes », se soit emparée de la philosophie théologique et cosmologique Grecque, qu'elle l'ait fondue avec son contenu et associée à la prédication de Jésus-Christ, mais il en résulta qu'on abandonna ce qui est l'intérêt fondamental de la religion et que celle-ci subit un monstrueux abaissement. La question : « Que dois-je faire pour être sauvé ? » à laquelle Jésus-Christ et les apôtres avaient répondu d'un seul mot, demandait à présent une réponse très étendue, et si un laïque pouvait être satisfait plus brièvement, il était regardé aussi comme un chrétien imparfait, n'ayant d'autre rôle à remplir que d'obéir à ceux qui savaient. La religion chrétienne se dirigeait donc vers l'intellectualisme qu'elle atteignit dans les temps qui suivirent. Alors elle s'estimait déja comme une chose de grande « étendue », comme un dogme vaste et difficile, de sorte que non seulement elle s'alourdit, mais que sa *gravité* menaça de s'évanouir ; cette gravité consiste en ce que l'élément troublant et l'élément salutaire sont immédiatement accessibles. L'Eglise a certainement une tendance à s'approprier toutes les connaissances et toute la vie intellectuelle, mais si ce qu'elle gagne par là — en supposant du reste que ce soit con-

forme à la vérité et à la réalité — est regardé comme aussi obligatoire que l'Evangile, ou du moins est considéré comme étant ses préliminaires, la religion en souffre dommage. On ne peut méconnaître que ce mal n'ait déjà éxisté au commencement du 3e siècle.

3. *L'institution de l'Eglise* acquit une valeur particulière ; elle devint une *grandeur religieuse*. Ce qui n'était d'abord qu'une assemblée de frères, un culte rendu à Dieu en commun, l'ombre mystérieuse de l'Eglise céleste, devint une *partie* indispensable de la religion. On enseignait que, dans cette *institution*, l'esprit du Christ avait posé tout ce dont l'individu avait besoin ; qu'il n'y était pas attaché seulement par l'amour, mais aussi par la foi ; que l'esprit n'opérait que là, et que là, seulement, on trouvait ses grâces. Il est de fait qu'en général les Chrétiens qui ne se soumirent pas à l'Eglise retournèrent au paganisme, tombèrent dans de dangereuses hérésies ou menèrent une vie immorale. Dansla lutte contre le gnosticisme, cette conviction qu'on ne pouvait arriver à Jésus que par l'église eut pour effet d'identifier de plus en plus l'Eglise, malgré toutes ses formes et tous ses préceptes, avec « l'épouse du Christ », avec la « vraie Jérusalem », etc, et par suite de la proclamer de création divine et de la regarder comme la représentation irréformable de l'Esprit

Saint. L'Eglise se mit donc à déclarer que toutes ses prescriptions étaient saintes. Nous n'avons pas besoin d'insister sur le préjudice que, par là, subit la liberté religieuse.

4. Enfin, au second siècle, l'Evangile ne fut plus annoncé comme un message joyeux avec autant d'insistance que dans le premier. Les raisons en sont nombreuses ; d'abord l'expérience vécue de la religion n'était plus aussi puissante que chez St Paul et que chez l'auteur du quatrième Evangile ; ensuite l'attente d'une fin du monde prochaine, que ces maîtres avaient restreinte, absorbait toute autre préoccupation. La *crainte et l'espérance* tiennent plus de place au second siècle que chez Paul, et par là ce nouveau christianisme semblait seulement en apparence se rapprocher davantage des paroles de Jésus, car, ainsi que nous l'avons vu, l'annonce de la paternité de Dieu est le point central de sa prédication ; et ce dogme est justement, comme le prouve le 8e chapitre de l'épître aux Romains, la connaissance dont St Paul a donné l'expression dans son exposition de la foi. Alors, au IIe siècle du christianisme, la crainte joua un plus grand rôle — et ce rôle grandissait à mesure que la vie primitive se transformait et que la mondanité la serrait de plus près, — la morale fut moins libre, elle devint formaliste et rigoriste. Le rigorisme est l'envers de la monda-

nité. Mais comme il semble impossible d'imposer à tous une morale sévère, on établit une distinction entre la moralité parfaite et la moralité suffisante. Nous n'avons pas besoin d'insister sur ce que cette séparation a ses racines dans un temps encore plus éloigné ; c'était un aboutissement fatal à la fin du IIe siècle. Cette doctrine, née de la nécessité et dont on faisait une qualité, prit bientôt une telle importance, que la position du christianisme en tant qu'Eglise catholique en dépendit. L'unité de l'idéal chrétien en fut troublée, et on se forma une évaluation quantitative des actions morales, évaluation qui était inconnue à l'Evangile. L'Evangile établit bien une différence entre une foi forte et une foi faible, entre des actions morales de plus ou moins de valeur, mais le plus humble dans le royaume de Dieu peut être parfait en son espèce.

Nous venons de marquer les changements essentiels qu'a subis la religion chrétienne au commencement du troisième siècle. L'Evangile s'y est-il maintenu ?

On peut apporter ici, une foule de documents qui, autant qu'une parole écrite, peuvent témoigner d'une vie intérieure et vraiment chrétienne et prouvent que cette vie existait de la manière la plus pure et la plus saisissante. Dans les actes des martyrs, tels que ceux qui relatent la mort de Per-

pétue et de Félicité, et dans les épitres des Eglises telles que les lettres adressées par les fidèles de Lyon aux fidèles de l'Asie mineure, la foi chrétienne et la vigueur du sentiment moral sont aussi puissants qu'au commencement ; mais nous ignorons la plus grande partie des changements qui se sont produits dans les formes extérieures de l'Eglise. On trouve avec certitude le chemin qui conduit à Dieu, et la candeur de la vie intérieure ne s'est ni amoindrie, ni alourdie. Prenons maintenant un auteur comme le philosophe chrétien, Clément d'Alexandrie qui vivait vers l'an 200. De nos jours encore, nous éprouvons en le lisant, l'impression que — bien qu'il fût enfoncé dans la métaphysique, que comme penseur, il ait changé la religion chrétienne en un Océan infini de dogmes et qu'il fût Hellène jusqu'au bout des doigts — il possède pourtant la paix et la joie dans l'Evangile, qu'il peut dire aussi ce qu'il y a puisé, et témoigner de la force du Dieu vivant. Il se regarde comme un nouvel homme, et malgré la philosophie, malgré l'autorité, malgré toute la religion extérieure, il est parvenu à la liberté des enfants de Dieu. Tout dans lui, sa foi en la providence, en le Christ, sa doctrine de la liberté, sa morale sont exprimées par des mots qui témoignent qu'il sait le Grec, et pourtant le contenu en est nouveau et vraiment chrétien. Si on le rapproche d'un chrétien

de toute autre espèce, de son contemporain Tertullien, on découvre *que ce qui leur était commun dans la religion, c'était ce qu'ils avaient appris dans l'Evangile, que c'était l'Evangile même.* Quand on lit et médite le commentaire du *Pater* qu'a donné Tertullien, on reconnaît que cet africain au sang chaud, que cet adversaire infatigable de l'hérésie, que ce défenseur redoutable de « l'*Auctoritas* » et de la « *ratio* », cet avocat inflexible, cet homme d'Eglise et cet enthousiaste, avait pourtant un sentiment profond de ce qui fait la substance de l'Evangile, et que l'opinion qu'il s'en faisait était exacte. L'antique église catholique, en vérité, n'avait pas étouffé l'Evangile !

De plus elle a maintenu la pensée vitale que l'Eglise chrétienne devait apparaître comme une véritable union fraternelle, et elle a exprimé cette idée de manière à faire honte aux générations qui lui succédèrent dans l'Eglise.

Enfin, il n'y a aucun doute à cela, un auteur aussi véridique qu'Origène nous le prouve, en même temps qu'un écrivain païen nous le rapporte : l'espérance de la vie éternelle, la confiance absolue dans le Christ, l'esprit de sacrifice et la pureté morale, en dépit de toutes les faiblesses dont on n'est jamais exempt, étaient la marque véritable de cette union. Origène pouvait inviter les païens à comparer, s'il leur était possible, la popu-

lation de n'importe quelle ville avec une assemblée de chrétiens, et à décider de quel côté se trouvaient les plus grandes vertus. Il s'était déjà formé autour du Christianisme une écorce, un manteau ; il était déjà plus difficile de pénétrer au travers et de découvrir le noyau ; le christianisme avait aussi perdu beaucoup de sa vie originelle. Mais les dons et les problèmes de l'Evangile gardaient leur valeur, et la construction que l'Eglise avait élevée à l'entour, à beaucoup, servait de stades intermédiaires, au moyen desquels ils parvenaient à l'essence même.

Poursuivons et considérons à présent :

La Religion chrétienne dans le Catholicisme grec.

Je vous invite à franchir avec moi un grand nombre de siècles et à considérer l'*Eglise Grecque*, telle qu'elle est aujourd'hui et telle qu'elle se maintient depuis mille ans. Entre le troisième et le dix-neuvième siècle, nous n'apercevons aucun changement important dans l'Eglise d'Orient, et c'est pourquoi nous pouvons, pour la juger, nous placer à l'époque actuelle. Nous nous poserons ces trois questions :

Qu'a produit le Catholicisme grec ?

Qu'est-ce qui le caractérise ?

Comment l'Evangile s'y est-il modifié, et comment s'y est-il conservé ?

1. Qu'a produit le Catholicisme grec ? Il a accompli deux tâches. D'*abord*, dans l'immense champ de son empire, des rives Orientales de la mer Méditerranée à la mer de Glace, il a mis fin au Paganisme et au Polythéisme. La victoire décisive eut lieu du III[e] au VI[e] siècle, lorsque les dieux de la Grèce tombèrent véritablement et tombèrent sans bruit. Ils ne moururent pas dans une grande catastrophe, mais moururent sans résistance et faute de forces. Il faut remarquer cependant qu'ils léguèrent aux saints une partie de leur pouvoir qui n'est pas négligeable. Mais avec les dieux disparut aussi, et cela importe d'avantage, le Néoplatonisme, cette dernière et grande création de la philosophie grecque. La philosophie de l'Eglise se montra supérieure. Dans la victoire sur l'Hellénisme se trouve le mémorable exploit de l'Eglise d'Orient dont elle vit encore. *Deuxièmement*, cette Eglise a su s'assimiler aux différents peuples qu'elle faisait entrer dans la sphère de son action ; elle a compris que pour eux la religion et l'Eglise devenaient le Palladium national, le palladium même. Prenez les Grecs, les Russes, les Arméniens, etc., vous trouverez partout que l'Eglise et la nation ne se peuvent séparer ; oui, que l'une ne

peut exister sans l'autre. Ces peuples se laisseraient couper en morceaux pour leur église, s'il le fallait. Ce n'est pas seulement une conséquence de la domination Islamique ; il en est de même chez les Russes qui ne l'ont pas subie. Quels sont, en dépit des « sectes » qui ne manquent pas, là non plus, les rapports de l'Eglise et du peuple ? Il n'y a pas que la presse Moscovite pour nous l'apprendre, il suffit, à cet effet, de lire — pour n'en citer qu'un exemple — les « histoires de village » de Tolstoï. Le lecteur comprend d'une manière frappante combien l'Eglise pénètre profondément dans l'âme du peuple, avec sa prédication de l'Eternel, du sacrifice de soi-même, de la pitié et de la fraternité. Le niveau peu élevé du clergé et le mépris dans lequel il est tenu généralement, ne doivent pas nous aveugler sur la position singulièrement élevée qu'il a comme représentant de l'Eglise ; du reste l'idéal monastique est profondément imprimé dans l'âme des Orientaux.

Ici nous avons épuisé tout ce qu'on peut dire sur ce que l'Eglise a *produit*. Si l'on ajoute qu'elle a répandu une certaine culture, il faut donner à cette culture une mesure bien humble. Elle n'a pas réussi à renverser l'Islam comme elle avait détruit et comme elle détruit toujours le Polythéisme. Encore aujourd'hui, les missions de l'Eglise Russe triomphent du paganisme, mais une grande

partie des pays sur lesquels a dominé l'Eglise d'Orient ont été conquis par l'Islam, et elle ne les a pas regagnés. L'Islam s'est répandu jusqu'à la mer Adriatique et jusqu'à la Bosnie; il s'est attaché de nombreuses tribus Albanaises et Slaves, qui, autrefois, étaient chrétiennes. L'Islam s'est montré au moins de force égale, encore que nous n'oublions pas qu'au cœur de son empire, des nations chrétiennes ont maintenu leur foi.

2. Qu'est-ce qui caractérise cette église ? La réponse n'est pas facile, car elle forme un organisme très complexe. Les sentiments, les superstitions, les connaissances, les usages du culte, acquis pendant des centaines, des milliers d'années, se conservent en elle. Mais celui qui considère cette Eglise avec son culte, son rituel de fêtes, la masse de ses cérémonies, ses reliques, ses images, ses prêtres et ses moines, sa sagesse et ses mystères, et qui la compare à l'Eglise du premier siècle, puis aux cultes helléniques de l'époque néoplatonicienne, arrive à cette conclusion qu'elle n'appartient pas à la première, mais aux seconds. *Elle ne paraît pas être une création chrétienne, dont la trame serait Grecque, mais une création Grecque dont la trame serait chrétienne.* Les chrétiens des premiers siècles l'eussent combattue comme ils combattaient les cultes consacrés à *Magna mater* et à *Zeus Soter*. Il y a, dans

cette église, des éléments innombrables tenus pour aussi saints que l'Evangile et qui n'ont pas de points de contact avec l'Eglise primitive. Il en est de même pour toute la liturgie et pour beaucoup de dogmes ; qu'on supprime quelques mots, celui de « Christ », par exemple, et rien ne nous rappellera son origine. Cette Eglise, vue de l'*extérieur*, *dans sa totalité*, n'est que la *religion grecque* ayant subi l'influence du Christianisme parmi toutes les influences étrangères qui l'ont modifiée. On peut dire aussi : cette Eglise, dans le sens propre du mot, est un *produit naturel* de l'alliance de la prédication chrétienne avec l'Hellénisme, déjà entré en décomposition sous la poussée orientale : elle est ce que l'histoire, dans ses voies « naturelles, » peut faire d'une religion, et en particulier ce qu'elle pouvait faire entre le troisième et le sixième siècle de la religion grecque ; dans ce sens le Catholicisme grec est une *religion naturelle*. Cette expression a deux sens : habituellement on entend par ce terme quelque chose d'abstrait, c'est-à-dire la somme des phénomènes et des sentiments élémentaires qu'on trouve dans toutes les religions. On peut se demander si ces éléments existent véritablement, au moins s'ils sont tellement caractéristiques et tellement constants qu'on puisse les rassembler en un tout. Avec plus de justesse, on applique ce nom à une religion

qui s'est élevée à l'aide des forces « naturelles » de l'histoire. Ces puissances sont au fond partout les mêmes, encore que diverses dans la façon dont elles se manifestent, et elles forment la religion aussi longtemps que celle-ci leur convient. Elles ne repoussent pas ce qui est saint et vénérable, mais lui attribuent une place et un rôle qu'elles considèrent comme devant être le leur ; elles abaissent tout à une même médiocrité, la médiocrité qui est la première condition de leur existence « naturelle » et en est l'atmosphère propre. Dans ce sens l'Eglise grecque est une religion *naturelle ;* aucun prophète, aucun réformateur, aucun génie n'a, depuis le troisième siècle, rompu l'accord avec lequel le cours naturel de la religion suivait le développement général de l'histoire.

Cette union s'établit au VIme siècle et soutint victorieusement de redoutables assauts au VIIIme et au IXme siècle. A partir de ce nouveau moment, son existence a été paisible, et cet état n'a pas éprouvé de changements essentiels, non plus que secondaires. Les peuples qui composent cette Eglise ne l'ont, depuis, jamais trouvée insuffisante et n'ont jamais pensé qu'elle eût besoin d'être réformée. C'est pourquoi ils vivent toujours de cette religion « naturelle » qui date du VIme siècle.

Avec intention, je n'ai parlé de l'Eglise que dans

ses *phénomènes, extérieurs*. C'est le fait de son caractère complexe qu'on ne puisse pénétrer de l'extérieur à l'intérieur. Il ne suffit donc pas de dire que cette Eglise appartient à l'histoire de la religion grecque. Elle a produit des effets qui ne peuvent pas être facilement compris, si l'on part de ce point de vue. Pour l'apprécier avec équité, il faut examiner de plus près les élémeuts qui lui sont propres.

D'abord nous rencontrons la tradition et l'obéissance à la tradition. Le saint, le divin ne se développent pas librement — nous verrons plus tard à quelles restrictions est soumise cette affirmation, — mais ces forces sont emmagasinées, formant un énorme capital. On doit puiser tout dans ce trésor, et il doit être monnayé de la même manière que les pères l'ont monnayé. Cette idée a véritablement son origine dans les plus anciens temps. Nous lisons en effet aux Actes des Apôtres : « Ils persévéraient dans la doctrine des Apôtres. » Comment ont-ils pratiqué cet enseignement ? D'abord, dans les siècles suivants, tout ce qui se liait à la doctrine des apôtres était désigné comme « apostolique » ou, pour mieux dire, ce que l'Eglise regardait comme nécessaire à sa position historique, elle l'appelait apostolique, parce qu'elle ne croyait pas pouvoir exister autrement, et ce qui était utile à la continuation de l'Eglise

devait être apostolique. En second lieu, il fut établi comme une règle inébranlable que « persévérer dans la doctrine des apôtres », c'était d'abord observer ponctuellement toutes les prescriptions rituelles ; la sainteté est attachée au *texte* et à la *forme*. A ces deux points de vue, les pensées étaient antiques. Que le divin fût, pour ainsi dire capitalisé et que la divinité exigeât l'observance ponctuelle du rituel, c'était une conception générale dans les temps antiques. On estimait l'obéissance, le respect et la piété des les plus importants sentiments religieux ; sans doute, ils sont inséparables de la religion, mais ils n'ont de valeur que comme compléments d'une aspiration vivante de toute autre espèce, et il faut avant tout supposer que l'objet en soit digne. Le traditionnalisme et le ritualisme, qui en est voisin, caractérisent donc à un haut degré l'Eglise grecque et montrent justement combien elle s'est éloignée de l'Evangile.

Le second trait qui distingue cette Eglise est l'importance qu'on attache à *l'orthodoxie*. Elle a défini et formulé son dogme de la façon la plus précise, et elle est devenue souvent l'épouvante de ceux qui croyaient autrement qu'elle. Seul celui qui a la véritable doctrine peut être sauvé ; celui qui ne l'a pas est repoussé et perd tous ses droits au salut ; si c'est un compatriote, il est traité

comme un lépreux et n'a plus de relations avec son peuple. Ce fanatisme qui parait encore de temps en temps dans l'Eglise grecque de nos jours et qui n'a jamais été abandonné en principe n'est pas Grec, quoique que cette tendance ait certainement existé chez les Grecs anciens ; pas davantage il ne tire son origine des Romains ; il est plutôt le produit de plusieurs facteurs qui se sont fatalement unis. Quand l'empire Romain devint chrétien, l'Eglise n'avait pas encore oublié les durs combats qu'elle avait soutenus contre le gnosticisme; encore moins avait-elle oublié les persécutions sanglantes que l'Etat, dans une espèce de désespoir, lui avait fait subir. Ces deux causes expliquent comment dans l'Eglise on s'accordait à penser qu'on avait le droit d'exercer des représailles et qu'en même temps, il fallait écraser les hérétiques. De là vint, depuis Dioclétien et Constantin, la conception des droits et des devoirs illimités du souverain sur les « sujets, » en matière religieuse. Il y a eu cela de néfaste dans ce grand bouleversement, c'est qu'en devenant chrétien, l'empereur se transforma en un *despote oriental*. Oui, plus il était pieux, plus il devait être intolérant, car la divinité ne lui avait pas seulement confié les corps, mais aussi les âmes. Ainsi s'éleva l'orthodoxie agressive et absorbante de l'Eglise et de l'Etat ou, pour mieux dire, de la Religion d'Etat; les exemples

de l'ancien Testament qui s'offraient sans cesse aux fidèles, achevèrent et couronnèrent cette évolution.

L'intolérance était quelque chose de nouveau dans le terrain Hellénique et ne pouvait être mise à son actif; mais c'est sous son influence que le dogme entra dans le cadre d'une grande philosophie théologique et cosmologique, et c'est par sa main que la religion s'est identifiée avec le dogme. Nous n'avons pas de données suffisantes sur la signification que possédait le dogme aux temps apostoliques, ni sur les efforts qui furent faits alors pour lui donner une forme spéculative. Comme j'ai cherché à le montrer, dans les conférences précédentes, ces efforts doivent être compris comme ayant un autre but. L'intellectualisme commença au deuxième siècle, chez les apologètes et s'exerça dans la lutte contre le Gnosticisme, tout en se maintenant par l'influence de la philosophie de l'Eglise Alexandrine.

Mais il ne suffit pas de juger la doctrine de l'Eglise Grecque d'après son côté formaliste, de constater quelle est son étendue et à quelle hauteur on doit la placer. Il nous faut aussi la prendre elle-même en considération, car elle possède deux principes qui lui sont propres et qui la séparent de la philosophie religieuse Grecque : l'*idée de la création* et le dogme du *rédempteur Dieu et homme*.

Nous en parlerons dans notre prochaine conférence, en même temps que de deux autres éléments, le culte et la vie monastique qui, avec le dogme et la tradition, sont propres à l'Eglise Grecque.

TREIZIÈME CONFÉRENCE

Nous avons constaté que le Catholicisme grec, comme religion, est caractérisé par le *Traditionnalisme* et l'*Intellectualisme*. D'après le *Traditionnalisme*, la préservation de ce qu'on a hérité, aussi bien que le rejet de toutes les nouveautés, ne sont pas seulement choses importantes, c'est l'expression même de la religion. Il y a là une pensée antique et étrangère à l'Evangile ; car il n'y est pas dit que la communication avec la divinité dépende de la fidélité à la tradition. Le second élément, l'intellectualisme, est d'origine grecque. La transformation de l'Evangile en une grande philosophie théologique et cosmologique dans laquelle entrent toutes les matières imaginables ; la conviction que, parce que la religion chrétienne est l'absolue, elle doit donner réponse à toutes les

questions métaphysiques, cosmologiques et historiques ; l'idée que la révélation est une masse infinie de dogmes et d'explications, toutes également sacrées et importantes, tel est l'intellectualisme grec. D'après cette manière de voir, la science est ce qu'il y a de plus haut, et l'esprit n'est esprit que parce qu'il sait ; toute esthétique, toute éthique, toute religion doit être changée en science à laquelle se conforment naturellement la volonté et le vie. L'évolution de la foi chrétienne devenant une théosophie et l'identification de la foi avec la science de la foi sont une preuve que la religion chrétienne est entrée sur la terre grecque, dans le cercle magique de la philosophie Hellénique et qu'elle y est restée.

Mais dans cette philosophie théologique et cosmologique qui possède une valeur absolue comme « contenu de la révélation » et comme « doctrine orthodoxe », il y a deux éléments qui, d'une façon saisissante, la séparent de la philosophie grecque et lui donnent un caractère spécial. Je n'allègue pas ici la révélation à laquelle les néo-platoniciens avaient foi également, mais je veux désigner l'*idée de la Création* et le dogme du *Rédempteur homme-Dieu*. Ces deux principes ont rompu le plan de la philosophie religieuse de la Grèce et ont toujours été repoussés comme étrangers et inadmissibles par ses représentants les plus autorisés.

Nous passerons rapidement sur la conception de la création. C'est indubitablement un élément aussi important que celui que représente l'Evangile. Par cette pensée, l'absorption de Dieu dans le monde a été annulée, et la force et la puissance du Dieu vivant a reçu son expression. A la vérité, des penseurs chrétiens sur le terrain Hellénique avaient bien, justement parce qu'ils étaient Grecs, essayé de comprendre la divinité comme la force unique qui agit dans les rapports du monde, comme l'unité dans la pluralité, et comme le but de la pluralité ; il y a en effet quelques traces de cette théorie dans le dogme de l'Eglise, mais pourtant l'idée de la création a triomphé et, par là, le Christianisme a remporté une véritable victoire.

Il est beaucoup plus difficile de prononcer un jugement certain sur le dogme du rédempteur homme-Dieu. C'est évidemment le cœur de la dogmatique grecque. Il en est découlé le dogme de la Trinité qui, avec le premier, a formé, d'après les conceptions grecques, le dogme chrétien *in nuce*. Lorsqu'un père de l'Eglise grecque a dit : « L'humanité de Dieu est le nouveau dans le nouveau, oui, c'est la seule chose qui ait jamais été nouvelle sous le soleil, » il ne donnait pas seulement expression à la pensée de ses coréligionnaires, mais il traduisait en même temps l'idée qu'ils avaient

que tous les autres dogmes en dépendaient et que celui-là seul importait. *Les Théologiens de l'Eglise grecque sont convaincus que la doctrine chrétienne et la philosophie naturelle sont séparées seulement par le dogme du Dieu homme* (et par la Trinité). Au prix de ceci, la création peut à peine entrer en considération.

S'il en est ainsi, il y a le plus haut intérêt à bien comprendre l'origine de ce dogme, son sens et sa valeur. Dans sa formule, il paraît étranger à quiconque le rapproche de l'Evangile. Cette impression ne peut disparaître à l'aide de réflexions historiques, car toute la christologie de l'Eglise demeure étrangère à la personnalité concrète de Jésus-Christ; mais la situation historique ne fera que nous éclairer sur l'origine de ce dogme, elle justifiera ses formules d'une manière certaine. Nous essaierons ici d'en éclaircir les points essentiels.

Nous avons vu dans une de nos précédentes conférences comment il était arrivé que l'Eglise avait choisi la conception du Logos pour déterminer l'essence du Christ et fixer sa valeur. La conception du « Messie » lui étant devenue incompréhensible et par conséquent insignifiante, et une conception ne pouvant s'improviser, les Chrétiens n'avaient d'autre choix que de se figurer le Christ comme un homme divinisé (comme un héros) et

de se représenter son essence comme celle d'un des dieux grecs, ou enfin de l'identifier avec le Logos. Il fallait rejeter les deux premiers moyens, car ils étaient païens ou semblaient l'être. Il ne restait donc que le Logos. Combien la forme en était appropriée à cet objet, c'est ce que nous avons déjà montré, — la conception du Fils de Dieu s'y liait naturellement, sans conduire à la théogonie, et le monothéisme n'était pas menacé — mais la formule du Logos avait en elle sa propre logique et menait à des résultats qui n'étaient pas sans dangers. La pensée en pouvait être marquée de manière très différente ; malgré son sublime contenu, elle pouvait être comprise ainsi, que l'être qui l'incarnait ne fût point d'essence divine, mais eût la nature d'un demi-Dieu.

La question de la nature du Christ-Logos n'eût pas reçu l'importance qu'on lui a donnée, et on se serait perdu au milieu des nombreuses spéculations qu'elle enfantait, si, en même temps, une détermination très précise de la rédemption ne se fût imposée et n'eût triomphé. Parmi toutes les interprétations possibles de la rédemption — le pardon des péchés, la délivrance de la puissance des démons, etc., — l'idée domina au troisième siècle que la rédemption opérée par le Christ était *une délivrance de la mort*, *une élévation à la vie divine et une participation au divin.*

En réalité cette idée a son point de départ dans l'Evangile et son appui dans la théologie paulinienne ; mais sa forme est étrangère à l'Evangile, c'est celle d'une maxime grecque : *La mort est le plus grand de tous les maux et la cause de tous les maux, tandis que le plus grand des biens est de vivre éternellement.* Combien l'âme de ces paroles est grecque, cela ressort premièrement de ce que la rédemption de la mort est regardée réellement comme un processus pharmacologique — la nature divine doit pénétrer et transformer la nature mortelle — et deuxièmement de ce que la vie éternelle et la participation au divin, sont tenues pour identiques. Mais s'il est question d'une transformation réelle dans la constitution de l'homme et d'une participation au divin, *le rédempteur lui-même doit être Dieu et devenir homme.* Ce n'est qu'à cette condition qu'on peut se représenter clairement ce fait extraordinaire.

Les paroles, les doctrines, les actions isolées ne sont rien. La prédication ne peut donner la vie à une pierre, ni faire d'un être mortel un être immortel ; ce n'est que si le divin entre en personne dans le mortel qu'il peut être transformé. Mais Dieu seul, et non un héros, peut posséder la vie éternelle, une vie éternelle qui puisse se communiquer. Ainsi le Logos devait être Dieu, et il fallait qu'il fût devenu un homme véritable. Si ces deux

conditions étaient remplies, s'accomplissait alors la rédemption comprise réellement d'une façon naturaliste, c'est-à-dire la rédemption comprise comme la participation de l'humanité à la nature divine. Nous avons là l'explication des luttes auxquelles la nature du Logos-Christ a donné lieu et qui ont rempli plusieurs siècles. Nous entendons pourquoi Athanase a combattu pour la formule : le Logos-Christ est de même essence que le père, comme s'il y fût allé de toute la religion chrétienne. Nous voyons clairement pourquoi d'autres docteurs de l'Eglise grecque ont regardé comme une rupture du christianisme les attaques contre l'union du divin et de l'humain dans la personne du rédempteur et l'idée d'une simple union morale qui les aurait joints. Ils posèrent donc ces formules qui, pour eux, n'avaient rien de scolastique, mais étaient la description et la constatation d'un fait sans lequel la religion chrétienne était aussi insuffisante que les autres. Le dogme de l'essence unique de la Trinité — nous laisserons de côté la façon dont on parvint au dogme du St-Esprit — et celui du rédempteur homme-Dieu répondent exactement à la rédemption considérée comme une participation à l'essence de Dieu par l'immortalité, sans laquelle on ne serait jamais parvenu à ces définitions, qui s'élèvent et tombent avec cette idée même. Ces théories n'ont pas été adoptées en rai-

son de leur parenté avec l'Hellénisme, mais à cause même de leur opposition. La philosophie grecque n'a jamais pensé et jamais osé, par « l'histoire » et la spéculation, satisfaire l'aspiration à l'immortalité qu'elle éprouvait si vivement. Il lui eût paru mythologique et supertitieux de donner à une personnalité *historique* et à son apparition un tel rôle dans le Cosmos, et de lui attribuer une transformation de ce qui avait été établi une fois pour toutes et de ce qui était engrené dans le mouvement éternel. « La seule chose qui fût nouvelle sous le soleil » devait paraître et paraissait à cette philosophie la fable la plus barbare.

De nos jours encore, l'Eglise grecque est convaincue que dans ces dogmes, elle détient l'essence du Christianisme en tant que mystères et que mystères dévoilés. Il n'est pas difficile de faire la critique de cette affirmation. Il faut pourtant reconnaître que ces dogmes ont puissamment contribué à empêcher la religion chrétienne de se dissoudre dans la philosophie grecque, que le caractère absolu de la religion y a éte exprimé d'une manière frappante, qu'ils correspondent vraiment à l'idée grecque de la rédemption, enfin que cette idée même a sa racine dans l'Evangile. Nous ne leur devons rien de plus ; on peut ajouter : 1° que l'idée de la rédemption conçue comme la divinisation de la nature mortelle, n'est pas à

la hauteur du Christianisme, car c'est à peine si dans les cas les plus favorables on peut y attacher une valeur morale ; 2° que toute sa doctrine est inadmissible, car elle n'a presque plus de lien avec le Christ de l'Evangile et ses formules ne lui conviennent pas ; elles ne répondent donc pas à la réalité ; 3° que par le fait qu'elle ne se rattache au véritable Christ que par des fils ténus, elle s'en éloigne ; elle ne conserve pas son image vivante, mais elle demande *qu'on ne voie cette image qu'à travers quelques hypothèses exprimées par des formules historiques*. Si les effets de cette substitution ne sont pas plus pernicieux, cela vient de ce que l'Eglise n'a pas abandonné les Evangiles et que leur force intérieure a eu son influence. Il faut aussi convenir que l'idée du Dieu fait homme n'a pas toujours agi comme un mystère enivrant, mais qu'elle a pu conduire à cette conviction très simple que Dieu était dans le Christ. Avouons encore que le désir égoïste de l'existence immortelle a subi dans le Christianisme une purification morale par le fait de l'aspiration qui s'y trouvait *de vivre avec Dieu et en Dieu* et de rester en union indestructible avec son amour. Cependant toutes ces concessions ne sauraient nous enlever l'opinion qu'il y a dans la dogmatique grecque le lien le plus fatal entre l'antique soif de l'immortalité et la prédication chrétienne. Et personne ne peut nier que

ce lien avec la philosophie grecque et son intellectualisme n'ait conduit à des maximes qui sont fausses, n'ait mis un Christ imaginaire à la place du Christ véritable et n'ait ouvert le chemin à l'illusion fréquente qu'on possède l'essence d'une religion quand on possède des formules exactes. Même si les définitions christologiques étaient théologiquement exactes, combien l'Eglise ne s'était-elle pas éloignée de l'Evangile, quand elle affirmait qu'on ne pouvait rester en contact avec Jésus-Christ, oui, qu'on l'offensait et qu'on en était repoussé, lorsqu'avant tout on ne reconnaissait pas qu'il était une personne avec deux volontés, l'une humaine et l'autre divine. L'Intellectualisme en était arrivé à ce point ! Pouvait-on lire alors l'histoire de la femme Cananéenne et celle du centenier de Capharnaum ?

Le *Ritualisme* s'ajouta au traditionnalisme et à l'intellectualisme. Si l'on présente la religion comme une doctrine héritée et de grande étendue, accessible seulement au petit nombre, ce n'est plus qu'un culte pour la masse des fidèles. *Le dogme est appliqué en formules stéréotypées qui sont accompagnées d'actions symboliques* ; on ne comprend pas la religion d'une manière intérieure, mais on la considère comme quelque chose de mystérieux. Quant à la participation à la nature divine qu'on attend dans l'avenir et qui est indé-

finissable, on en obtient déjà la monnaie, pour ainsi dire, dans le service divin. L'éveil de l'imagination et des sentiments dispose à recevoir une part du divin, et la vivacité croissante de ce réveil en est le sceau.

Ainsi pensent les Catholiques grecs. Les rapports avec Dieu s'opèrent au moyen d'un culte mystérieux, par des centaines de petites formules, signes, images et cérémonies qu'ils observent docilement et ponctuellement, qui communiquent la grâce de Dieu et assurent la vie éternelle. Le dogme comme tel resta inconnu : on ne l'entrevoit qu'à travers des sentences liturgiques. Pour quatre-vingt-dix-neuf pour cent de ces Chrétiens, la religion n'est qu'un rituel. Mais aussi pour des gens d'intelligence plus développée, ces cérémonies du culte sont nécessaires, car, là seulement, la doctrine trouve son emploi et produit ses effets.

Il n'y a pas de spectacle plus triste que celui de cette transformation de la religion chrétienne qui, au lieu de rester l'adoration de Dieu en esprit et en vérité, est devenue l'adoration de Dieu par des signes, des paroles et des idoles ! On n'a pas besoin de descendre jusqu'aux membres de cette église qui sont dégénérés intellectuellement et religieusement, on n'a pas besoin de descendre jusqu'au Coptes et aux Abyssins pour considérer avec un frémissement l'évolution qu'elle a subie.

Les Syriens, les Grecs et les Russes ne sont pas meilleurs. Où trouve-t-on dans la prédication de Jésus qu'il soit dit qu'on doive s'appliquer les cérémonies du culte en leur donnant un sens mystérieux, qu'on doive suivre ponctuellement un rituel, élever des images et murmurer des sentences et des formules, selon des prescriptions fixes ? *Jésus s'est laissé crucifier afin que cette sorte de religion disparût* : maintenant elle a reparu en s'abritant de son nom et de son autorité ! La « Mystagogie » ne s'est pas seulement montrée à côté de la « Mathésis » (le dogme) qui lui avait donné naissance, mais le dogme — quel qu'il soit, c'est toujours un élément spirituel — a passé au second plan et les cérémonies ont prévalu. La religion est retombée par là dans les formes inférieures de la religion antique et, dans le vaste champ où elle domine, elle a presque complètement étouffé la religion spirituelle. Non seulement elle a perdu quelque chose d'essentiel, mais elle est descendue à un tout autre niveau ; elle s'est abaissée jusqu'au degré qui fait dire : la religion est un culte et rien d'autre.

Le Christianisme gréco-oriental porte en lui un élément qui, dans la suite des siècles, a eu la force de contre-balancer jusqu'à un certain point le traditionnalisme, l'intellectualisme et le ritualisme, et qui les contrebalance encore aujourd'hui ;

c'est la vie monastique. Si l'on demande à un orthodoxe : A qui peut-on donner le nom de Chrétien dans le sens le plus élevé du mot? Il répondra : au moine. Celui qui travaille dans le silence et dans la pureté, celui qui ne se contente pas de fuir le monde, mais fuit aussi l'Eglise séculière, celui qui ne se contente pas de redouter la fausse doctrine, mais évite aussi les discours sur la vraie doctrine, celui qui s'adonne à la contemplation et à l'attente incessante jusqu'à ce que la lumière divine brille devant ses yeux, celui qui ne prise rien autre que la paix et la pensée de l'éternité, celui qui à la vie ne demande rien autre que la mort, celui qui avec un détachement et une pureté parfaite laisse couler sa pitié, celui-là est chrétien. Pour lui, l'Eglise et les bénédictions qu'elle procure ne sont pas absolument nécessaires. Toute la vie du monde, même celle du monde sanctifié, n'existe plus. Dans ces ascètes, l'église a présenté des phénomènes du sentiment religieux d'une si grande énergie, tellement remplis du divin et qui réalisaient si bien certains traits de la physionomie du Christ qu'on peut dire : ici vit la religion, et elle n'est pas indigne du nom du Christ.

Nous autres protestants, nous ne devons pas nous buter devant la forme de la vie monastique. Les conditions dans lesquelles notre église s'est élevée nous ont amenés à nous en faire une idée

sévère et partiale. Et si, pour le temps présent nous sommes autorisés à nous en tenir à ce jugement, nous devons l'abandonner lorsque la situation est différente. La vie monastique seule peut servir de contrepoids au ritualisme et au traditionnalisme d'une église mondaine telle que l'a été et l'est encore l'Eglise grecque. La liberté, l'indépendance et la vie religieuse n'étaient possibles que là ; dans le cloître uniquement subsistait l'opinion qu'il n'y a que ce qu'on a vécu soi-même et ce qui est intérieur qui ait de la valeur pour la religion.

Mais la séparation bienfaisante qui existait dans cette partie de la chrétienté entre l'église séculière et la monasticité s'est malheureusement bientôt effacée, et les bienfaits qui en découlaient peuvent être aujourd'hui comptés pour rien. Non seulement l'Eglise séculière a obligé la monasticité à lui être soumise et l'a courbée sous son joug, mais la mondanité a pénétré dans les couvents. En général les moines grecs et orientaux sont devenus les organes des fonctions les plus basses que s'attribue l'Eglise, c'est-à-dire du culte des images et des reliques, de la superstition la plus grossière et de la magie la plus démente. Les exceptions ne manquent pas et, du reste, on peut espérer qu'il y aura une réforme de la vie monastique ; mais nous ne savons pas comment une église, quel que soit son dogme, pourrait se réformer, qui se con-

tente de ce que ses membres observent certaines cérémonies et qui considère ces pratiques comme la *foi* chrétienne, tandis qu'elle regarde le jeûne comme la *moralité* chrétienne.

Nous demandons enfin de quelle manière l'Evangile a été modifié dans l'Eglise grecque et de quelle façon il s'est maintenu? Je ne crains pas qu'on me contredise, lorsque je dirai que cette Eglise officielle avec ses prêtres et son culte, avec ses ornements, ses habits, ses saints, ses images et ses amulettes, avec ses prescriptions et ses fêtes, n'a rien à faire avec la religion du Christ. C'est la religion païenne qui s'est rattachée à quelques conceptions de l'Evangile, ou pour m'exprimer autrement, c'est le paganisme qui a absorbé l'Evangile. Les sentiments religieux qu'elle a produits restent au dessous du niveau chrétien, autant que ces sentiments peuvent être appelés religieux. Le traditionnalisme et l' « orthodoxie » n'ont du reste presque rien de commun avec l'Evangile; aussi, ni l'un ni l'autre ne se sont approprié l'Evangile et ne peuvent être tirés de la sphère où il se sont confinés. Une doctrine exacte, la piété, l'obéissance, la vénération et la crainte sont des biens dignes d'estime et peuvent élever l'homme; ils peuvent réfréner les mauvais penchants de l'individu, surtout s'ils le font entrer dans une société organisée régulièrement; mais ces vertus n'ont pas de rapports

avec l'Evangile, aussi longtemps que l'individu ne possède pas sa liberté et n'a pas choisi entre Dieu et ce qui n'est pas Dieu. En comparaison, la vie monastique, comprise comme le service de Dieu par l'ascétisme et la contemplation, a incomparablement plus de valeur, parce qu'ici les paroles du Christ, bien qu'elles soient appliquées particulièrement et avec restriction, servent de mesure, et qu'ici existe davantage la possibilité de la religion intérieure.

Je dis plus, car, Dieu soit loué, cette religion intérieure ne fait pas complètement défaut dans l'enceinte de cette Eglise, et les paroles de Jésus-Christ résonnent à l'oreille de ceux qui entrent dans le temple. De cette Eglise, comme telle, avec tout son appareil, on ne peut rien dire de plus favorable que ce qui a déjà été dit; mais on doit lui être reconnaissant de ce *qu'elle a conservé, encore que d'une manière bien humble, la connaissance de l'Evangile*. La parole de Jésus, malgré qu'elle soit seulement murmurée par les prêtres, y garde la place d'honneur et, en dépit de tout, accomplit sa mission silencieuse. A côté de sa mise en scène liturgique et de l'exaltation dont la cérémonie est le *Corpus Mortuum*, il y a toujours les discours de Jésus; ils sont lus et relus, et la superstition ne peut leur enlever leur pouvoir. Celui qui a observé cette Eglise avec attention ne

saurait en méconnaître les fruits. Aussi parmi ces chrétiens, prêtres ou laïques, on trouve des hommes qui ont appris à considérer Dieu comme le père de la pitié, et comme le guide de leur vie, et qui aiment Jésus-Christ, non parce qu'il est la personne mystérieuse possédant deux natures, mais parce qu'un rayon de son être, au moyen de l'Evangile, a pénétré dans leur cœur, et parceque ce rayon est devenu pour eux la lumière, la chaleur de leur propre vie. Et qu'importe que la pensée de la Providence paternelle de Dieu ait pris en Orient une forme fataliste et opère d'une façon quiétiste, il est pourtant certain qu'elle a produit la force et l'énergie, le dévouement et l'amour. Je n'ai pas besoin de parler encore une fois des « Histoires de village » de Tolstoï, qui sont parfaitement conformes à la réalité ; mais je peux invoquer ma propre expérience et vous assurer que chez le paysan russe et dans le bas clergé, il y a en dépit du culte des saints et du culte des images, une confiance simple et calme en Dieu, une délicatesse du sentiment moral et une charité qui, on le nierait en vain, découlent de l'Evangile. Là où se trouvent ces qualités, le culte avec ses cérémonies peut être spiritualisé, non pas qu'il reçoive une signification symbolique — c'est quelque chose de trop artificiel — mais parce qu'en contemplant une image, l'esprit peut s'élever jusqu'au

Dieu vivant, quand une fois il a été touché par lui.

En vérité, ce n'est pas par accident que, lorsque la vie religieuse indépendante existe dans les membres de cette église, elle se manifeste par la confiance en Dieu, l'humilité, le dévouement, la pitié et la vénération à l'égard de Jésus-Christ ; ce sont justement les traits qui témoignent que l'évangile n'est pas étouffé, car son contenu, ce sont ces vertus religieuses elles-mêmes.

Le système des Eglises Orientales est, dans sa totalité et dans sa structure, étranger à l'Evangile ; il présente une transformation de la religion chrétienne et l'abaissement de la piété à un niveau inférieur, c'est-à-dire au niveau de l'antiquité païenne. Mais dans ses institutions monastiques, autant qu'elles ne sont pas soumises à l'Eglise du monde et mondanisées, il y a un élément qui relègue au second rang tout l'appareil clérical et qui rend possible l'indépendance chrétienne. Et l'Eglise, parce qu'elle n'a pas étouffé l'Evangile, mais qu'elle le rend accessible, encore que difficilement, trouve là son correctif. L'Evangile exerce son influence chez les individus en dehors et à côté de l'Eglise. Et ses effets s'incarnent dans un type de piété qui a précisément les caractères que nous avons désignés comme les plus importants dans la prédication de Jésus. Aussi l'Evangile n'y a-t-il

pas disparu complètement. Les âmes des hommes y puisent l'union avec Dieu, la liberté en Dieu et, les ayant acquis, parlent une langue que comprennent tous les chrétiens.

QUATORZIÈME CONFÉRENCE

La religion chrétienne dans le Catholicisme romain.

L'Eglise romaine est l'organisation la plus vaste et la plus puissante, la plus compliquée et, en même temps, la plus simple que l'histoire nous présente. Toutes les facultés de l'esprit humain et toutes les énergies que possède l'homme ont contribué à la former. Le Catholicisme romain, par sa diversité et sa centralisation, est très supérieur au Catholicisme grec. Nous vous demanderons encore à son propos :

Qu'a accompli l'Eglise catholique romaine ?

Qu'est ce qui la caractérise ?

Quelles modifications y a subi l'Evangile, et qu'en est-il resté ?

Qu'a accompli l'Eglise catholique romaine? D'abord elle a fait l'éducation des Romains et des Germains et d'une toute autre façon que l'Eglise orientale n'a fait celle des Grecs, des Slaves et des Orientaux. Que des dispositions originelles et que leurs conditions historiques n'aient aidé ces peuples à se civiliser, les services qu'a rendus l'Eglise n'en sont pas moindres; elle a fait participer ces jeunes nations à la culture chrétienne, et elle ne leur a pas donné ce trésor une fois pour toutes, de façon à ce qu'elles s'arrètassent au stade où elle les avait amenées — non, elle a mis dans leurs mains quelque chose qui était capable d'enfanter un progrès continu, et elle-même a *guidé* ce progrès pendant près de mille ans. Jusqu'au XIVe siècle, elle a été leur conductrice et leur mère; elle leur a communiqué les idées, indiqué le but et elle a dégagé leurs forces. Je dis jusqu'au XIVe siècle, car, dès lors on voit ceux qu'elle avait instruits devenir indépendants et s'engager dans des voies qu'elle ne leur avait pas ouvertes et dans lesquelles elle ne voulait ou ne pouvait les suivre. Du reste, pendant ces six derniers siècles, elle n'est pas restée aussi en arrière que l'Eglise grecque. Elle s'est montrée tout à fait à la hauteur du mouvement politique, nous le voyons suffisament en Allemagne, et elle prend encore une part importante au mouvement intellectuel. En vérité, il y a longtemps

qu'elle n'est plus une conductrice; elle entrave au contraire la marche ; mais les restrictions qu'elle apporte ne sont pas toujours à regretter, lorsqu'elle les oppose aux exagérations et aux bévues du progrès moderne.

Ensuite, cette Eglise a maintenu en Occident l'idée de l'indépendance de la religion et de l'Eglise contre les tendances de l'Etat à dominer sur le terrain spirituel. Dans l'Eglise grecque, la religion s'est, comme nous l'avons vu, tellement attachée à la nationalité et à l'état, qu'en dehors du culte et du renoncement au monde, elle ne possède aucun champ d'action. Il en est autrement en Occident ; le domaine religieux et moral, n'est lié à rien de mondain et ne se laisse pas envahir. C'est un motif de reconnaissance que nous avons à l'égard de l'Eglise romaine.

Voilà les deux tâches principales que l'Eglise a menées à bout et auxquelles elle travaille encore. Nous venons de dire où s'est arrêtée son œuvre d'éducation ; quant à ses efforts pour séparer le temporel du spirituel, ils ont eu une limite tangible ; nous apprendrons à les connaître dans le cours de notre exposition.

Qu'est-ce qui caractérise l'Eglise romaine ? Si je ne me trompe, cette question, si complexe qu'elle soit, peut se réduire à trois éléments. Le *premier* lui est commun avec l'Eglise grecque ;

c'est le *Catholicisme*. Le *second* est l'*esprit latin* et l'*empire romain universel* se continuant en elle. Le *troisième* est l'esprit et la piété de St Augustin. Augustin a donné la mesure de la vie intérieure de cette église et l'a déterminée autant qu'elle est vie religieuse et pensée religieuse. Non seulement il a sans cesse reparu dans ses disciples, mais un grand nombre d'hommes ont été réveillés et inspirés par lui, des hommes dont la piété et la théologie ne procédaient ni de sa piété ni de sa théologie.

Ces trois éléments, le Catholique, le Latin, dans le sens d'empire Romain universel, et l'esprit Augustinien constituent le caractère propre de cette église.

Quant à ce qui regarde le premier de ces termes, vous en avez un exemple dans ce fait que l'Eglise romaine, encore aujourd'hui, fait rentrer dans son sein tous les chrétiens grecs, bien plus, s'unit toutes les Eglises grecques pourvu qu'elles reconnaissent le pape et se soumettent à sa suprématie apostolique. Ce qu'on demande aux Grecs en fait de rétractation est insignifiant ; on laisse leurs prêtres mariés célébrer le service divin dans leur langue maternelle. Si l'on pense aux purifications que doivent subir les protestants pour être admis dans l'Eglise romaine, la différence est frappante. Une église ne peut pas s'illusionner à ce point

sur sa doctrine, qu'en recevant de nouveaux membres, surtout des membres sortant d'une autre confession, elle ne porte point l'attention sur des points essentiels de sa foi. Il faut donc que les éléments communs à l'Eglise grecque et à l'Eglise romaine soient bien importants, puisqu'il suffit que la première se soumette à l'autorité du pape pour que leur union soit accomplie. Et de fait, on retrouve dans le catholicisme romain toutes les bases qui sont déterminantes dans le catholicisme grec et qu'elle impose aussi énergiquement lorsque la situation l'exige. Le traditionnalisme, l'orthodoxie et le ritualisme jouent dans l'Eglise romaine le même rôle que dans l'Eglise grecque, aussi longtemps que des « considérations d'ordre supérieur » n'interviennent pas, et la vie monastique y tient la même place.

Aussi longtemps que des « considérations d'ordre supérieur » n'interviennent pas ; par là, nous passons au second élément, à l'esprit latin dans le sens de la suprématie romaine. Déjà, de très bonne heure, dans la partie occidentale de la chrétienté, l'esprit latin, l'esprit de Rome avait apporté des modifications foncières dans le catholicisme. Au commencement du III[e] siècle, nous voyons paraître chez les Pères latins la pensée que le salut, de quelque façon qu'on se l'assure, est donné sous la forme d'un *contrat*, à des con-

ditions déterminées et seulement si on les remplit, ou, en d'autres mots, que c'est un « *salus legitima* ». La divinité, en fixant ces conditions, a montré sa miséricorde et son indulgence, mais elle veille d'autant plus à leur accomplissement. Ensuite, tout le contenu de la révélation est « *lex* », la Bible aussi bien que la tradition. Et cette tradition dépend de fonctionnaires et de la succession légitime de ces fonctionnaires. Les « *mystères* », d'autre part sont des « sacrements », c'est-à-dire que, d'un côté, ce sont des actions obligatoires et que, de l'autre, ils contiennent des grâces déterminées sous des formes prescrites dont l'emploi est précis. La discipline de la pénitence est un procédé juridiquement réglé et suit la marche des affaires civiles et des procès en diffamation. Enfin l'Eglise se trouve être une institution juridique ; elle ne l'est pas seulement en dehors de sa fonction de dispensatrice du salut, mais elle l'est justement dans cette fonction.

Comme *église constituée*, elle est une institution juridique. Orientons-nous brièvement dans cette constitution ; la base en est commune à l'église d'Orient et à l'église d'Occident. Depuis que l'épiscopat monarchique s'est développé, l'Eglise s'est formée sur le modèle d'une administration d'état. Le conseil métropolitain, à la tête duquel est placé l'évêque, dans la capitale d'une province,

répond au gouvernement des provinces de l'empire. L'église d'Orient a fait un pas de plus en acceptant le partage de l'empire dont Dioclétien est l'auteur, le partage par groupes de provinces. Ainsi parut le patriarcat qui n'aboutit jamais avec toutes ses conséquences, et dont le développement fut arrêté par d'autres circonstances.

En Occident, il n'y eut point de patriarcat ; il en fut même tout autrement : l'empire romain d'Occident s'écroula au cinquième siècle, par suite de l'invasion des Barbares et de sa faiblesse intérieure. Ce qui resta de romain se réfugia dans l'Eglise romaine ; c'était la croyance orthodoxe en opposition avec l'Arienne, c'était la civilisation et le droit. Les Barbares n'osèrent pas se mettre à la place des empereurs romains ; ils formèrent leurs propres royaumes dans les provinces. Etant donné cette situation, l'évêque de Rome sembla être la sentinelle du passé et le défenseur de l'avenir. Dans toutes les parties de l'empire occupées par les barbares, et aussi dans celles qui autrefois avaient conservé leur indépendance vis-à-vis de César, les évêques et les laïques regardaient vers Rome. Ce que les Barbares et les Ariens avaient laissé subsister de romain — et ce n'était pas peu — fut alors cléricalisé et placé sous la protection de l'évêque de Rome, le premier des Romains, depuis qu'il n'y avait plus d'empereur. D'ailleurs, au

cinquième siècle s'assirent sur le siège épiscopal de Rome des hommes qui surent faire profit des signes des temps. *Peu à peu, l'Eglise romaine* prit la place de l'empire romain qui revécut en elle. Du reste ce n'a pas eu lieu sans que l'empire romain ne se soit transformé. Quand nous affirmons — et cette affirmation s'applique aux temps actuels — que l'Eglise romaine est l'empire romain consacré par l'Evangile, ce n'est pas une « vue ingénieuse », mais la reconnaissance d'un fait historique et de ce qui caractérise cette Eglise de la façon la plus frappante. Elle gouverne toujours les peuples ; ses papes dominent comme Trajan ou Marc-Aurèle ; Pierre et Paul remplacent Romulus et Rémus ; et les archevêques et les évêques, les proconsuls ; la masse des prêtres et des moines répondent aux légions ; les Jésuites à la garde des empereurs. Jusque dans les moindres détails, jusque dans les ordonnances se continuent l'antique empire et ses institutions. Ce n'est pas une Eglise comme les sociétés évangéliques, ni comme les Eglises nationales de l'Orient, mais une création politique égale à un empire universel parce que c'est la suite de l'empire romain. Le pape qui s'appelle « Roi » et « *Pontifex maximus* » est le successeur de César. L'Eglise qui, déjà au III[e] et au IV[e] siècle, était remplie de l'esprit romain a ressuscité l'Empire. Depuis le

VII[e] et le VIII[e] siècle, les patriotes catholiques, à Rome et en Italie, n'ont pas pensé autrement. Lorsque Grégoire VII a commencé la lutte contre l'empire, un prélat l'a célébré en ces mots :

Prends l'épée du prince des apôtres,
Prends en ta main l'épée flamboyante,
Brise la puissance et l'impétuosité
Des barbares ; fais leur porter à jamais
L'antique joug !

Vois, grande est la puissance de l'anathème !
Ce qu'avec des flots de sang,
Autrefois l'héroïsme d'un Marius
Et le génie d'un Jules ont accompli,
Tu le feras par une parole.

Rome que tu as relevée
T'apporte sa reconnaissance ;
Ni les victoires de Scipion,
Ni les exploits des Quirites,
N'ont si bien que toi mérité des lauriers !

A qui s'adresse ici le poète, à un évêque ou à un César ? Je pense que c'est à un César, ou plutôt à un César qui serait prêtre ; on le comprenait ainsi alors, et on le comprend de même encore aujourd'hui. Le pape gouverne un empire. C'est pourquoi on essayerait en vain de l'attaquer avec des armes prises seulement dans l'arsenal théologique.

Je ne peux pas m'étendre davantage sur les conséquences du fait que l'Eglise catholique est

l'héritière de l'empire romain. Je ne veux produire ici que deux conclusions que l'Eglise elle-même reconnaît. *Pour cette Eglise, il est aussi important de gouverner que d'annoncer l'Evangile.* La maxime « *Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat* », doit être comprise au sens politique : il domine sur la terre, de même que son Eglise sortie de Rome, domine aussi, et en vérité, c'est par la loi et la contrainte, c'est-à-dire par tous les moyens qu'emploient les Etats. C'est pourquoi il n'y a pas de piété, si elle ne se soumet à la papauté, si elle n'en est pas approuvée et ne demeure en contact incessant avec elle. Les « sujets » de cette Eglise ont appris à dire : « Si je connaissais tous les mystères, si j'avais toute la foi, si je donnais tous mes biens aux pauvres, si enfin je livrais mon corps pour être brûlé et que je n'eusse pas l'union dans l'amour qui ne vient que de l'obéissance sans réserve à l'Eglise, je n'aurais rien. » Hors de l'Eglise, toute la foi, toute la charité, toutes les vertus, oui, jusqu'au martyre, sont sans valeur. Naturellement un état temporel n'estime que les services qu'on lui a rendus. Mais ici, l'état s'identifie avec le royaume de Dieu ; néanmoins, il se conduit de la même manière que les autres états. De là vous pouvez déduire toutes les prétentions de l'Eglise ; elles découlent d'elles-mêmes. Les aboutissements les plus extravagants parais-

sent évidents si ces prémisses sont justes : « l'Eglise romaine est le royaume de Dieu », et « l'Eglise doit gouverner comme un état terrestre. » On ne saurait nier que des motifs chrétiens n'aient eu une part dans son développement, et ces motifs ont été le souci du salut des individus et des peuples, la volonté de mettre la religion chrétienne en rapport avec la vie et d'en pénétrer toutes les circonstances. Combien n'y a t-il pas de catholiques qui ne cherchent qu'à établir la domination du Christ sur la terre et à fonder son royaume? Mais aussi certainement qu'ils ont été supérieurs aux Grecs par leurs intentions et par l'énergie de leurs efforts, ils ont commis une méprise dans l'interprétation de la pensée du Christ et des apôtres, en voulant construire le royaume de Dieu par des moyens politiques. Ce royaume ne connaît pas d'autres forces que les religieuses et les morales, et il repose sur la liberté. Et cette Eglise qui est semblable à un état temporel doit user des ressources dont se servent les états, par exemple de la politique et de la diplomatie ; car l'état temporel qui est fondé sur la justice doit, dans certains cas, la transgresser. Le développement de l'Eglise devait naturellement conduire à la puissance absolue du pape et à son infaillibilité ; car l'infaillibilité, dans une théocratie terrestre, au fond ne signifie rien autre que ce que signifie la souveraineté absolue

dans une nation. Que l'Eglise n'ait pas reculé devant cette dernière conséquence, c'est une preuve qui témoigne combien en elle l'idée de sainteté s'est sécularisée.

Il est manifeste maintenant que ce second élément devait transformer radicalement les traits caractéristiques du catholicisme, de l'orthodoxie, du ritualisme et de la vie monastique. Le traditionnalisme demeure comme devant; seulement quand une des parties en devient incommode, elle est mise de côté, et la décision du pape passe par-dessus. « La tradition, c'est moi », dira Pie IX. De plus la vraie doctrine est également une chose essentielle ; mais la politique des papes peut la modifier de fait; au moyen de distinctions subtiles beaucoup de dogmes ont été interprétés autrement qu'ils n'avaient été à l'origine; de nouveaux dogmes ont été proclamés ; le dogme est arbitraire à différents points de vue, et la formule rigide d'un article de foi peut, à l'égard de l'éthique, être changée dans le confessionnal. Les contours abrupts qu'avait tracés le passé peuvent surtout être adoucis en vue des nécessités actuelles. Il en est de même pour le ritualisme et la vie monastique. Il m'est impossible de montrer ici à quel point la vie monastique s'est modifiée, (pas toujours à son préjudice), jusqu'à devenir le contraire de ce qu'elle était. Cette Eglise possède comme aucune autre dans son orga-

nisation la faculté de s'accommoder au cours des choses : elle reste toujours ancienne, ou du moins le semble, et pourtant elle paraît toujours nouvelle.

Le troisième élément qui a contribué à former l'esprit de cette Eglise est en opposition directe avec celui dont nous venons de parler, et néanmoins s'est maintenu à son côté ; on le désigne sous le nom d'*Augustinisme*. Au Ve siècle, à l'heure où l'Eglise héritait de l'empire romain, elle avait en elle un homme d'un génie extraordinairement profond et vigoureux ; de lui, elle a pris ses idées et, jusqu'à l'heure actuelle, elle n'a pu s'en détacher. C'est le fait le plus singulier et le plus important de son histoire qu'elle soit devenue en même temps Césarienne et Augustinienne. Mais quel est l'esprit et la direction que lui a imprimés saint Augustin ?

D'abord *la piété et la théologie Augustinienne étaient une renaissance de la théologie Paulinienne avec son dogme du péché et de la grâce, de la culpabilité, de la justification et de la prédestination qui enlève à l'homme sa liberté.* Ces doctrines et ces expériences avaient disparu dans les siècles précédents ; Augustin revécut l'expérience de l'apôtre Paul, lui donna expression de la même manière et en forma une conception déterminée. Ce n'était pas une pure imitation. Les différences de détails sont de la plus haute

importance, surtout lorsqu'il s'agit de la justification qui, pour saint Augustin, semblait être une opération continue jusqu'à ce que l'amour et les vertus aient rempli le cœur; mais, comme chez Paul, tout chez lui est vécu individuellement et pensé intérieurement. Si vous lisez ses confessions, en dépit de leur rhétorique, car il y a de la rhétorique, vous entendrez parler un esprit qui a trouvé Dieu, le Dieu spirituel devenu le roc et le but de sa vie, un esprit qui a soif de Dieu et qui, hors de lui, ne demande rien. De plus, tout ce qu'il avait souffert intérieurement de sombre et d'effroyable, tous les déchirements qu'il avait éprouvés dans sa propre personne et dans le service du monde périssable, tout cet éparpillement de son individualité, tout cet égoïsme payé par la perte de la liberté et de la force, — tout cela, il le ramenait à une seule racine : le *péché*, c'est-à-dire à la rupture de l'union avec Dieu, à l'impiété. Mais, au contraire, ce qui l'arrache aux pièges du monde, ce qui lui donne la force, la liberté et la conscience éternelle, il l'appelle avec Paul, la *grâce*. De même que lui, il sent que tout cela est l'œuvre de Dieu, qu'il l'a gagné par le Christ, et il le possède comme le pardon des péchés et l'esprit de l'amour. Seulement plus que le grand apôtre, il regarde le péché sans scrupule et sans liberté, et cela donne à sa langue religieuse, comme à tout ce qui vient de

lui, une couleur particulière. « Je laisse ce qui est derrière moi et je marche vers ce qui est devant moi, » — cette maxime apostolique n'est pas d'Augustin. La consolation de la misère du péché, c'est ce qui anime tout son christianisme. Il a rarement pu s'élever aux sentiments de la sainte liberté des enfants de Dieu, et quand il l'a fait, il n'en a point témoigné comme saint Paul. Mais ce sentiment de la consolation qui doit soulager la misère du péché, il l'a exhalé avec une force et des paroles que personne n'avait trouvées avant lui ; oui, qui plus est, par ses écrits, il a atteint si sûrement des millions d'âmes, il a dépeint si exactement leur état intérieur, il a établi d'une manière si frappante et si puissante les fondements de la confiance que ce qu'il a vécu a été sans cesse revécu dans le cours des 1500 ans qui ont suivi. Jusqu'à *nos jours, la piété intérieure, dans le catholicisme, et la façon de l'exprimer ont été essentiellement Augustiniennes.* Inspiré par ces sentiments, on sent comme lui, et l'on repense ses pensées. Il en est de même pour beaucoup de protestants, et ce ne sont pas les plus mauvais. Cet engrenage de péché et de grâce, cette alliance du sentiment et du dogme possèdent une force inépuisable contre laquelle le temps ne peut rien ; cette impression douloureusement heureuse n'est jamais oubliée de ceux qui une fois l'ont éprouvée, ni de ceux qui se

sont émancipés de la religion et pour qui elle n'est plus qu'un pieux souvenir.

Il fallait que l'Eglise d'Occident prit cette doctrine dans saint Augustin à l'heure même où elle acquérait la souveraineté. Elle était sans défense contre lui ; dans sa vie intérieure, aux temps immédiatement antérieurs elle n'avait rien qui eût de la valeur et qu'elle pût lui opposer, de sorte qu'elle capitula sans résistance. C'est ainsi que s'établit dans le catholicisme occidental, cette étonnante « *complexio oppositorum*. » Elle est donc devenue l'Eglise du ritualisme, du droit, de la politique, de la souveraineté sur le monde et, en même temps, l'Eglise dans laquelle ont été mis en œuvre le dogme et les sentiments les plus individuels, les plus nobles et les plus délicats du péché et de la grâce. La vie intérieure dans toute sa pureté et la vie extérieure avec tous ses entraînements se sont unies ! Cet accouplement bizarre ne pouvait s'accomplir sans crise ; la tension et la lutte provoquées alors devaient se continuer ; l'histoire du catholicisme d'Occident en est remplie. Mais, jusqu'à un certain point, les contraires s'absorbent dans le même individu. Ceci ne s'applique à rien moins qu'à saint Augustin, qui était en même temps un homme d'Eglise déclaré et qui, de la façon la plus énergique, s'efforça d'accroître le prestige et la puissance de l'Eglise. Je ne puis

montrer comment ce phénomène s'est réalisé dans son âme ; il va de soi qu'il ne pouvait manquer d'y avoir en lui des oppositions.

Nous constatons deux choses: d'abord que l'Eglise extérieure repoussa, modifia et transforma l'Augustinisme intérieur ; deuxièmement que toutes les grandes personnalités qui, dans l'Eglise occidentale, ont allumé une nouvelle vie, ont purifié et approfondi la piété, se sont inspirées plus ou moins directement d'Augustin. La longue suite des réformateurs catholiques, depuis Agobard et Claude de Turin, au IX[e] siècle, jusqu'aux Jansénistes, au XVII[e] et XVIII[e] siècle, ont été des Augustiniens. Et si le concile de Trente peut être appelé un concile de réforme, à beaucoup d'égards, si le dogme du péché, de la pénitence et de la grâce y a été formulé d'une façon beaucoup plus profonde et plus intérieure qu'on ne pouvait s'y attendre d'après l'état de la théologie catholique au XIV[e] et au XV[e] siècle, on en est redevable à l'influence toujours efficace d'Augustin. L'Eglise, d'après le dogme de la grâce conçu par saint Augustin, a du reste organisé une pratique de la confession qui menace de le rendre absolument inefficace. Cependant quelque larges que soient les limites qu'elle pose à sa doctrine et qu'elle étend, afin de contenir ceux qui pourraient se révolter contre elle, non seulement elle tolère qu'on

juge du péché et de la grâce comme saint Augustin, mais elle souhaite qu'autant que possible, chacun comprenne le péché et le bonheur d'appartenir à Dieu avec autant de force que lui.

Tels sont les principes essentiels du catholicisme romain. Il y aurait beaucoup d'autres choses à dire, mais les points les plus importants que nous venons d'exposer sont établis.

Nous passons à la dernière question : Quelles modifications a subies l'Evangile et qu'en est-il résulté ? Nous n'avons pas besoin de beaucoup de paroles pour y répondre. Dans tout ce qui est de l'Eglise extérieure, dans tout ce qui a rapport à l'autorité divine, il n'y a plus de lien avec l'Evangile. Il ne s'agit pas d'une altération, mais d'un changement total. La religion s'est égarée dans une voie étrangère. Comme le catholicisme oriental, à plus d'un égard, doit être rangé dans l'histoire de la religion grecque plutôt que dans celle de l'Evangile, le catholicisme romain doit être rangé dans l'*histoire de l'empire Romain*. L'affirmation que le Christ a fondé un royaume qui est l'Eglise Romaine et qu'il a mis l'épée en sa main, oui, deux épées même, la spirituelle et la temporelle, sécularise l'Evangile, et on ne saurait la défendre en ajoutant que l'esprit du Christ doit un jour régner sur l'humanité. Il est écrit dans l'Evangile : « Le royaume du Christ n'est pas de ce

monde », et cette Eglise a érigé un royaume terrestre. Le Christ a exigé que ses serviteurs ne gouvernent pas, mais servent, et les prêtres gouvernent l'autre monde. Le Christ a enlevé ses disciples à une religion politique et rituelle, il a placé tous les hommes en face de Dieu — Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu ; — au contraire, dans le catholicisme, l'homme, est attaché par des chaînes indissolubles à une institution terrestre à laquelle il doit obéissance ; alors seulement, il peut s'approcher de Dieu. Autrefois, les chrétiens de Rome ont versé leur sang parce qu'ils refusaient d'adorer César et qu'ils rejetaient la religion d'état ; aujourd'hui, en vérité, ils n'adorent pas un souverain terrestre, mais ils ont soumis leur âme à la puissance arbitraire d'un prêtre-roi.

QUINZIÈME CONFÉRENCE

Le catholicisme romain, en tant qu'Eglise extérieure, en tant qu'état fondé sur le droit et sur la force, n'a rien à faire avec l'Evangile, et il se trouve à son égard en opposition de principe. C'est ce que nous avons montré en terminant notre dernière conférence. Que cet *état* emprunte un éclat divin à l'Evangile, et qu'il lui soit très utile, ceci n'annule point le jugement que nous avons porté. Le mélange du divin et du mondain, de ce qui est intérieur avec ce qui est politique, voilà ce qu'il y a de pis, parce que la conscience devient esclave et que la religion perd sa valeur. Et ne la perdrait-elle pas, lorsque toutes les actions qui servent à maintenir l'Eglise temporelle, comme par exemple la souveraineté du pape, sont tenues pour conformes à la volonté de Dieu ? Mais on ré-

pondra a cela que justement, par la situation indépendante de cette Eglise, la religion de l'Occident n'est point devenue captive de l'état, de la police et des nations. Elle a, dit-on, conservé la grande pensée de l'indépendance absolue de la religion, qui ne doit pas avoir de contact avec l'état. On peut le reconnaître ; mais l'Occident a payé et paye encore trop cher ce service ; les peuples sont menacés d'une banqueroute intérieure, si lourd est le tribut qu'ils versent, et le capital qu'a amassé l'Eglise est de ceux qui se consument eux-mêmes. Lentement mais sûrement l'Eglise s'appauvrit, malgré toutes ses apparences d'accroissement extérieur. Je vous en donnerai la preuve en quelques mots.

Si l'on considère la situation politique telle qu'elle est maintenant, on ne découvre aucun signe de décroissement de puissance dans l'Eglise catholique. Comme elle a grandi au dix-neuvième siècle ! Et pourtant un regard perspicace avertit qu'elle ne possède plus la même plénitude de force qu'au XIIe et au XIIIe siècles. Alors elle disposait de toutes les facultés matérielles et *spirituelles*. Depuis cette époque, un *affaiblissement monstrueux l'a minée*, sauf pendant quelques périodes, entre 1540 et 1620, par exemple, et pendant le cours du XIXe siècle. Les Catholiques qui réfléchissent ne peuvent s'empêcher de le voir ; ils

savent et ils déclarent qu'une part du patrimoine spirituel nécessaire pour que l'Eglise domine est perdue. Et de plus, quelle est la situation des nations latines sur lesquelles règne principalement l'Eglise romaine ? Il n'y en a pas une parmi elles qu'on puisse appeler une nation véritablement grande. Et qu'en sera-t-il après une génération ? Cette Eglise considérée comme un état vit aujourd'hui principalement de son histoire, de son histoire romaine et de son histoire du moyen-âge, et elle subsiste comme l'empire romain des peuples de race latine ; les empires ne vivent pas éternellement. L'Eglise sera-t-elle capable de se maintenir, à mesure que se transformeront les conditions sociales ? Sera-t-elle capable de résister à la tension croissante qu'il y a entre elle et la vie intellectuelle des peuples, et survivra-t-elle à la décadence des races latines ?

Mais, pour le moment, laissons de côté ces questions. Nous rappellerons plutôt que, dans sa vie monastique et dans ses associations religieuses, comme dans son Augustinisme, l'Eglise garde un puissant élément de vie. En tous temps, elle a produit des saints, autant qu'on peut donner ce nom à des hommes, et elle en fait naître encore. On trouve en elle la confiance en Dieu, l'humilité sincère, la certitude du salut, le dévouement aux autres. Comme un Paul et un Augustin l'ont fait,

beaucoup de frères portent la croix du Christ et développent leur conscience en même temps qu'ils s'exercent à la joie en Dieu. Une vie religieuse indépendante a été allumée par l'*Imitation de Jésus-Christ*; c'est un feu qui brûle de ses propres flammes. Le temporel dans l'Eglise n'a pas amoindri la force de l'Evangile ; en dépit du poids qui menace de l'accabler, il se dégage et reparaît toujours. Il opère comme un levain. Et comment méconnaître que cette Eglise, à côté de la morale relâchée qu'elle tolère trop souvent, a, par ses grands théologiens du Moyen-âge, appliqué l'Evangile à la plupart des relations de la vie, et véritablement créé une éthique chrétienne ? Ici et ailleurs elle a montré que non seulement elle porte avec elle les pensées évangéliques, comme un fleuve qui charrie dans ses eaux des parcelles d'or, mais que ces pensées ont fait corps avec elle et fructifié en elle. L'infaillibilité du pape, le « polythéisme » catholique romain, le culte des saints, l'obéissance aveugle et la dévotion inintelligente semblent avoir étouffé toute religion intérieure ; et pourtant on trouve encore dans cette Eglise des chrétiens que l'Evangile a réveillés, des chrétiens sérieux et remplis de charité, de joie et de paix de Dieu. Enfin, ce n'est pas un inconvénient que l'Evangile se soit lié à des formes politiques — Mélanchton était sincère avec lui-même lorsqu'il voulait recon-

naître le pape, s'il permettait l'enseignement de l'Evangile pur et simple, — mais il y a inconvénient à traiter la politique de *sainte* et à ne pouvoir se débarrasser de ce qui, dans certaines circonstances historiques, était opportun, et en d'autres, n'est qu'un obstacle.

Nous arrivons à la dernière partie de notre exposition :

La religion chrétienne dans le Protestantisme

Si l'on jette un coup d'œil sur la situation extérieure du Protestantisme, surtout en Allemagne, on s'écriera au premier abord : Quelle misère ! Pourtant celui qui considère l'histoire de l'Europe depuis deux siècles peut dire qu'au cours de toute cette histoire, la réforme du XVI[e] siècle a été le plus grand et le plus salutaire mouvement. Les transformations qu'a apportées le XIX[e] siècle s'effacent au prix de celle-ci. Que signifient toutes nos découvertes, nos inventions et nos progrès dans la culture extérieure, en comparaison de ce fait que maintenant trente millions d'Allemands et encore plus de chrétiens hors de l'Allemagne ont une religion sans prêtres, sans sacrifices, sans

dogmes et sans cérémonies, en un mot, une religion en esprit?

Le protestantisme doit d'abord être examiné dans son opposition avec le catholicisme, et jugé alors à deux points de vue : en tant que *Réforme* et en tant que *Révolution*. Il est une réforme à l'égard du dogme du salut, une révolution à l'égard de l'Eglise, de son autorité et de ses prescriptions. Le protestantisme n'a rien eu de spontané; ce n'a pas été un phénomène produit par une *generatio æquivoca*, mais, comme son nom l'indique, il a été le résultat des fautes intolérables de l'Eglise catholique, et il est l'aboutissement d'une longue suite de réformes tentées au Moyen-âge, sans avoir réussi. Par son histoire, il prouve sa continuité avec le passé, et la chose éclate aux yeux d'une manière indéniable quand on ajoute que, dans ce qui est de la religion, il n'a rien créé de nouveau, mais qu'il a seulement renouvelé. Vis-à-vis de l'Eglise catholique et de son autorité, il a été indubitablement révolutionnaire. C'est pourquoi il nous le faut regarder sous ses deux aspects.

1° Le Protestantisme a été une *réforme*, le renouvellement du noyau de la *religion* et du dogme du salut. Nous le prouverons en trois points.

Premièrement : la religion est redevenue elle-même, pour autant que l'Evangile et l'expérience religieuse qui y correspond ont été ramenés à leur

point central et délivrés des additions étrangères. On la fit sortir de ce monstrueux et vaste système que jusqu'alors on avait appelé « la religion », de ce système qui comprenait l'Evangile et l'eau bénite, la prêtrise et le pape régnant, le Christ Rédempteur et sainte Anne, et on le *réduisit* à ses facteurs essentiels, la parole de Dieu et la foi. Cette opinion se faisait critique pour tout ce qui prétendait être la religion et pour tout ce qui était mis à l'égal de ses grandeurs. Une réforme sérieuse, dans l'histoire de la religion, est toujours une *réduction critique*, car, dans le cours de son développement historique, la religion s'approprie tout ce qui lui convient ; et ce qui peut être d'essence différente, ce qui est de nature hybride et apocryphe, elle le place sous le couvert de la sainteté. Afin qu'elle ne s'égare pas ou qu'elle ne soit pas étouffée par le bois mort, il faut qu'un réformateur vienne qui la purifie et la ramène en arrière. Luther accomplit une *réduction critique* au XVI[e] siècle, lorsqu'il déclara victorieusement que la religion chrétienne n'était donnée que par la parole de Dieu et par l'expérience intérieure que provoque cette parole.

Le second élément se trouve dans une certaine compréhension de la « parole de Dieu et de cette expérience ». Mais pour Luther, « la parole » n'était pas le dogme de l'Eglise, ni la Bible, mais la pré-

dication de la grâce donnée librement par Dieu dans le Christ, et qui rend heureux l'homme coupable et désespéré, tandis que l'expérience était la certitude de cette grâce. Dans son esprit, ces deux principes pouvaient être réunis en un seul, en celui-ci : *la foi confiante qu'on possède un Dieu miséricordieux.* Par suite — ainsi qu'il l'a expérimenté et prêché — la discorde intérieure dans l'homme est anéantie, l'oppression de tout mal vaincue, le sentiment de la culpabilité effacé, et gagnée la certitude d'être uni avec le Dieu saint, en dépit de l'imperfection des œuvres.

« Maintenant, je le sais et je le crois fermement, — je m'en glorifie sans crainte, — Dieu, le tout-Puissant, le meilleur, — est mon ami et mon père — Et je sais qu'en toutes circonstances — il est à ma droite, — qu'il calme l'orage et les vagues — et tout ce qui me cause douleur ! »

On ne peut prêcher rien autre que le Dieu miséricordieux avec lequel nous sommes unis par le Christ ; il n'est pas besoin d'extases et de visions, il n'est pas besoin de sentiments ineffables ; il suffit d'éveiller la foi qui sera le commencement, le milieu et la fin de toute piété. De l'union de la parole et de la foi naît la « justification » qui, par cela, devient le point principal de la Réforme ; elle ne signifie rien autre, si ce n'est que par le Christ on acquiert la paix et la liberté en Dieu, la souveraineté du monde et l'Eternité intérieure.

En troisième lieu, enfin, dans ce renouvellement est comprise la transformation considérable qu'a subi le *service divin*, celui de l'individu aussi bien que celui qui est célébré dans l'assemblée. Il était clair que le premier n'était que l'expression de la *foi*. « Dieu ne nous demande rien autre que la foi, et il ne veut traiter avec nous que par la *foi* ». C'est une phrase que Luther a répétée sans cesse. La seule manière dont l'homme puisse servir Dieu, c'est de le laisser être Dieu, de lui faire l'honneur de l'appeler son Père. Toutes les autre voies qu'il prend pour venir à lui sont de fausses routes, et toutes les autres relations qu'il veut avoir avec lui sont stériles. Il mettait un terme à une masse d'efforts angoissants, désespérés ou pleins d'espoir et il transformait tout le culte ! Mais ce qui s'appliquait au service divin individuel, s'appliquait de la même manière au service divin de la communauté. Là aussi il n'y a place que pour la prière et pour la parole de Dieu. Tout le reste en est banni ; l'assemblée doit confesser Dieu par ses louanges et ses remerciements, et elle doit l'implorer. En dehors de cela, il n'y a pas de service divin.

La réformation est contenue dans ces trois actes. Il était question aussi d'un *renouvellement* ; car ces éléments ne désignent pas seulement un retour au christianisme originel, mais un réveil de ce qui existait dans le catholicisme occidental, encore *qu'enterré* et qu'oublié.

Avant d'aller plus loin, nous ferons deux brèves remarques. Nous venons de dire que l'assemblée ne célèbre son service divin que par la prière et par la prédication de la parole ; pourtant, il faut ajouter que, d'après les préceptes des réformateurs, l'Eglise n'est pas autre chose que la société des croyants dans laquelle la parole de Dieu est annoncée avec vérité. Des sacrements nous ne dirons rien, parce que, d'après Luther, ils n'ont aussi de valeur que par la parole. Si donc la parole et la foi sont les seules propriétés de l'assemblée, ils ont raison, ceux qui disent que la réforme a aboli l'Eglise visible et qu'à la place elle a établi une Eglise invisible. Néanmoins cette affirmation n'est pas exacte. La différence entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible a ses racines dans le Moyen-âge, oui, au temps même d'Augustin. Lorsqu'on définit l'Eglise véritable comme « la réunion des prédestinés », on suppose sa parfaite invisibilité. Il faut dire que les réformateurs allemands ne la définissaient pas ainsi. En déclarant que l'Eglise est une société de croyants où est annoncée la parole de Dieu avec vérité, ils repoussent tout signe tangible et rejettent ainsi la visibilité. Seulement — pour nous servir d'une comparaison — une association intellectuelle de savants faisant des efforts communs, ou une association de patriotes, l'appellerons-nous une société « invisible, » parce-

qu'elle n'a pas de signes extérieurs qui puissent être comptés sur les doigts? De même l'Eglise évangélique n'est pas davantage une société « invisible ». Elle est une société spirituelle et, par suite, manifeste sa « visibilité » de différentes manières et avec plus ou moins de force. Il y a des moments où l'on ne saurait la distinguer, et d'autres où elle paraît aussi énergique qu'une réalité sensible. Il est certain qu'elle n'a jamais eu des contours aussi marqués que le royaume de France ou la République de Venise — un grand dogmaticien catholique a développé ce parallèle en l'appliquant à son Eglise — mais les protestants doivent savoir qu'ils n'appartiennent pas à une église « invisible »; ils forment une société spirituelle qui dispose des forces propres à l'esprit, à une société spirituelle de la terre qui s'étend jusque dans l'Eternité.

Et, maintenant, nous arrivons au second point: le Protestantisme affirme que la société chrétienne prise objectivement, repose seulement sur l'Evangile, et que l'Evangile est renfermé dans la Sainte-Ecriture. Dès le commencement, on lui a répondu que s'il en était ainsi et que par conséquent, elle ne reconnaisse pas d'autorité à l'égard du contenu de l'Evangile et de son développement hors de la Sainte-Ecriture, il devait en résulter une grande confusion, ce dont témoigne l'histoire du Protes-

tantisme ; si chacun a la faculté de décider ce qui est le « vrai sens » de l'Evangile et n'est, à cet égard, lié à aucune tradition, à aucun Concile, à aucun pape, et exerce librement le droit d'examen, il ne peut y avoir ni unité, ni société, ni Eglise ; l'état alors doit intervenir, ou une limitation arbitraire doit être tracée. Oui, et certainement une église avec le *Saint-Office* de l'Inquisition ne présenterait pas le même spectacle ; il est impossible aussi, qu'en *dehors de la chose* elle-même, on détermine les limites extérieures d'une société. Mais nous n'avons pas à considérer ici ce qu'ont fait l'état ou les nécessités historiques ; des assemblées qui se sont élevées de cette façon ne peuvent qu'improprement s'appeler « Eglise », au sens évangélique. Le *protestantisme*, — c'est la solution — *croit que l'Evangile est si simple, si divin et vraiment humain que lorsque l'homme le reçoit librement, il le reconnaît encore plus sûrement que s'il y est obligé par la force, et que sa lecture produit dans les âmes individuelles essentiellement les mêmes expériences et les mêmes convictions.* A ce sujet, la réforme a pu s'illusionner et, en raison des diverses cultures et des diverses individualités, ont paru de grandes différences ; néanmoins jusqu'à présent, rien n'a prouvé que le Protestantisme se soit trompé. Il s'est formé une véritable société spirituelle de Chrétiens Evangéliques partageant

une croyance commune au sujet de ce qui est le plus important et au sujet de l'application qu'on en doit faire aux différentes circonstances de la vie. Cette société comprend les Protestants Allemands et non Allemands, les Luthériens, les Calvinistes et les membres des autres confessions. En eux tous, autant qu'ils sont de vrais Chrétiens, en eux tous, il y a quelque chose de semblable, et la valeur de cette propriété commune est infiniment plus grande que celle des différences qui les séparent. Cette communauté nous empêche d'être atteints par le Paganisme moderne et de retomber dans le Catholicisme. Mais nous n'avons besoin de rien autre, et nous repoussons tout autre bien. Notre union n'est pas une chaîne, c'est la condition de notre liberté. Quand on nous dit : « Vous êtes dispersés ; autant de têtes, autant de doctrines, » nous répondons : « Oui, il en est ainsi ; mais nous ne souhaitons par qu'il en soit autrement. Au contraire nous désirons encore plus de liberté encore plus d'individualisme, dans les confessions et dans les doctrines ; la contrainte historique qui a fait les Eglises d'état et les organisations d'Eglises libres nous ont imposé trop d'entraves et trop de lois, encore qu'elles n'aient pas été regardées comme d'institution divine ; nous souhaitons encore plus de confiance dans la force intérieure et dans l'unité du pouvoir créateur de

l'évangile qui, dans le libre combat des esprits l'emporte plus sûrement que lorsqu'il est en tutelle; nous voulons former un royaume spirituel et nous n'avons aucun désir de retrouver l'abondance de l'Egypte; nous savons bien qu'en vue de l'éducation et de l'ordre, une société doit exister ; nous la respecterons, autant qu'elle répondra à son but, et autant qu'elle sera digne de notre respect; mais nos cœurs ne lui sont point attachés; car celles qui, aujourd'hui, sont les meilleures peuvent demain, sous la pression de conditions politiques ou sociales différentes, faire place à d'autres organisations. Celui qui dépend d'une telle « Eglise », est comme s'il n'en dépendait pas ; notre Eglise n'est pas l'Eglise particulière dans laquelle nous sommes, mais la *societas fidei* dont les membres existent partout, même parmi les Grecs et les Romains. » C'est la réponse évangélique au reproche « d'éparpillement » et c'est le langage de la liberté, qui nous est donné. — Après cette digression, revenons à l'examen des traits essentiels du Protestantisme.

2. Le Protestantisme n'a pas été seulement une réforme, mais aussi une *Révolution*. A la considérer légalement, toute la substance doctrinale contre laquelle s'est révolté Luther, réclamait une obéissance sans réserve. C'était, en Occident, des lois semblables à celles de l'état. Quand Luther brûla les bulles papales, il accomplit indubitable-

ment une action révolutionnaire, non pas dans le mauvais sens du mot qui désigne une révolte contre des prescriptions légales qui sont aussi des prescriptions morales, mais dans le sens de rupture avec une situation légale donnée. Le nouveau mouvement se tourna contre cette organisation, et sa protestation en parole et en action se dirigea sur les points suivants :

En premier lieu, il protesta contre le système hiérarchique et clérical de l'Eglise, demanda qu'il fût aboli et l'abolit en faveur du sacerdoce individuel de tous et en faveur d'une organisation formée par l'assemblée elle-même. On ne peut pas dire en quelques mots la portée qu'eut cette innovation et combien elle intervint dans tous les rapports qui existaient alors. Il me faudrait de longues heures pour en faire l'exposé. On ne saurait raconter non plus comment, en fait, s'établirent les Eglises Evangéliques. La chose du reste n'a pas d'importance ; ce qui importe, c'est que le « *droit divin de l'Eglise fut détruit* ».

En second lieu, la Réforme a protesté contre les autorités extérieures en religion, contre celle des conciles, des prêtres et de la tradition ecclésiastique ; seulement il devait y avoir une autorité qui *intérieurement* la remplaçât et opérât d'une façon libératrice ; ce fut l'Evangile. C'est pourquoi Luther a protesté aussi contre la lettre

de la Bible ; mais nous verrons bientôt qu'il y avait un point sur lequel lui et les autres réformateurs ne virent pas absolument clair et, que, par suite, ils ne tirèrent pas les conséquences qu'exigeait leur conception originelle.

En troisième lieu, il protesta contre les prescriptions du culte traditionnel, contre le ritualisme et contre tout « procédé considéré » comme saint. Lorsque, ainsi que nous l'avons vu, il ne reconnut ni ne toléra de culte spécial, de sacrifice réel, et de redevance due à Dieu, ni messe, ni aucune œuvre faite pour Dieu et en vue du salut, il fallait bien que disparût tout le service divin avec sa magnificence, ses éléments sacrés ou demi-sacrés, ses rites extérieurs et ses processions. C'était une question secondaire de savoir combien de ces formes extérieures on pouvait garder dans un but esthétique ou pédagogique.

En quatrième lieu, la réforme protesta contre l'essence même des sacrements. Elle ne laissa subsister que le baptême et la communion, considérant qu'ils avaient été établis par l'Eglise primitive et institués par le Seigneur, seulement elle voulait qu'on les regarât, ou comme des symboles servant de signes de reconnaissance aux Chrétiens, ou comme des actes, dont la valeur dépend exclusivement des paroles de pardon qui leur sont associées. Elle rejeta tous les autres sacrements et, en

même temps, l'idée que la grâce et le secours de Dieu peuvent être acquis par morceaux et sont, d'une manière mystérieuse, liés à des objets matériels. Au sacramentarisme, elle oppose la parole et à l'idée que la grâce de Dieu pouvait se communiquer par parcelle, la conviction qu'il n'y a qu'*une* grâce, et que cette grâce, c'est avoir *Dieu lui même* et le tenir pour le miséricordieux. Luther dans sa « Captivité de Babylone » a rejeté tout le sacramentarisme, non parce qu'il était éclairé, — il avait encore assez de superstition pour avancer de bizarres affirmations, — mais parce qu'il avait expérimenté intérieurement que toute grâce est une illusion si elle ne donne pas à l'âme le Dieu vivant lui-même. C'est pourquoi il regardait la doctrine des sacrements à la fois comme un attentat contre la majesté de Dieu et comme une servitude des âmes.

En cinquième lieu, le protestantisme rejeta la double moralité, par suite la morale supérieure, c'est-à-dire l'idée qu'il est plus agréable à Dieu qu'on ne se serve pas des forces et des dons que nous offre la création. Les réformateurs avaient le sentiment que le monde et ses joies sont passagers ; en vérité on ne peut pas se représenter Luther comme un homme moderne qui ait foulé la terre avec joie et avec assurance; il avait plutôt, comme les hommes du Moyen-âge, le désir

ardent de quitter cette existence, d'abandonner cette « vallée de larmes ». Mais parce qu'il était convaincu qu'on ne peut et qu'on ne doit pas demander à Dieu autre chose que sa confiance, il en arriva à l'égard de la position des Chrétiens dans le siècle à une conception tout autre que celle des moines des siècles passés. Puisque les jeûnes et l'ascétisme sont sans valeur devant Dieu, qu'ils ne sont pas utiles à nos frères, qu'enfin Dieu est le créateur de toutes choses, le mieux est de rester dans la place où il vous a mis. De ce point de vue, Luther est parvenu à un contentement et à une confiance dans l'ordre des choses terrestres formant le contraste le plus étonnant avec sa disposition à fuir le monde qu'il a fini par vaincre. Il a prononcé finalement que tous les états, le célibat, le mariage, etc., jusqu'à la condition de serviteur et de servante, sont voulus par Dieu, et, en conséquence, sont des états spirituels dans lesquels on sert Dieu. Une servante fidèle, pour lui, est placée plus haut qu'un moine consacré à la vie contemplative. Les Chrétiens ne doivent pas chercher leur voie avec subtilité, mais faire preuve de patience et de charité à l'égard du prochain dans les diverses situations où Dieu les a placés. De ce point de départ, le droit indépendant qu'a le monde de s'organiser et de travailler s'établit pour lui; l'activité et l'intelligence ne doivent pas seulement

être tolérées et recevoir de l'Eglise une sorte de permission d'exister, non, elles ont leur propre champ d'action, et c'est le grand domaine dans lequel les Chrétiens peuvent manifester leur foi et leur amour ; oui, il faut qu'elles soient respectées même lorsque la révélation de Dieu dans l'Evangile n'est pas reconnue.

Ainsi l'homme qui, pour sa part, ne demandait rien au monde et dont l'âme se souciait uniquement de la vie éternelle, délivra l'humanité du joug de l'ascétisme. Par conséquent il a, au sens propre, fondé la vie des temps nouveaux ; il a rendu au chrétien la liberté vis-à-vis du monde et la paix de la conscience par rapport au travail terrestre. Telle a été son œuvre, non parce qu'il a sécularisé la religion, mais parce qu'il l'a conçue si sérieusement et si profondément que tandis qu'elle se délivrait de ce qui est extérieur, elle devait pénétrer partout.

SEIZIÈME CONFÉRENCE

On a souvent posé la question de savoir jusqu'à quel point la Réforme est l'œuvre de l'esprit Allemand. Je ne peux pas entrer dans ce problème compliqué ; autant qu'il semble, l'expérience religieuse de Luther ne peut être mise sur le compte de sa nationalité, mais les suites qui en découlèrent, les positives aussi bien que les négatives, révèlent bien l'Allemand, l'Allemand et *l'histoire de l'Allemagne*. Dès le moment où les Allemands essayèrent de vivre la religion traditionnelle, — et ce fut dès le XIII[e] siècle, — ils préparèrent la réforme. Et de même qu'on appelle avec raison le Christianisme Oriental, le *Grec*, le Christianisme Occidental du Moyen-âge, le *Romain*, on peut aussi qualifier le Christianisme de la Réforme de *Germain*, en dépit de Calvin, car il était le disciple de

Luther, et il n'a pas répandu ses doctrines parmi les peuples Latins, mais parmi les Anglais, les Ecossais et les Hollandais. Les Allemands ont déterminé un nouveau stade dans l'Histoire *générale* de l'Eglise ; ceci, on ne pourrait le dire des Slaves.

La suppression de l'ascétisme qui n'avait jamais été pour les Allemands un idéal, tel qu'il l'avait été pour d'autres peuples et la protestation contre la religion en tant qu'autorité extérieure, peuvent être produites aussi bien par l'Evangile Paulinien que par l'esprit Allemand. Ce que la nation Allemande a reconnu comme un fruit de son génie, c'est la chaleur et la cordialité de sa prédication et la franchise de sa polémique.

Nous avons, dans la conférence précédente, jeté un coup d'œil sur les questions qui avaient donné lieu aux protestations énergiques et efficaces de Luther. Je pourrais ajouter encore beaucoup de choses, par exemple l'opposition que, au commencement de son œuvre réformatrice, il dirigea contre la terminologie dogmatique, ses formules et l'expression de ses dogmes. En peu de mots, il protesta, parce qu'il voulait ramener la religion Chrétienne à sa pureté, c'est-à-dire en faire une religion sans prêtres, ni sacrifice, sans autorité extérieure ni lois, sans cérémonies saintes ni aucune de ces

chaînes qui reliaient le monde futur au monde présent. Par cette transformation, la réforme ne remonta pas seulement au XIIe siècle, oui, pas seulement au IVe ni au IIe siècles, mais à son origine même. Sans le savoir, le Protestantisme a modifié ou supprimé les formes qui existaient déjà aux temps apostoliques, à savoir : le jeûne, l'organisation de l'épiscopat et le diaconat et, par rapport au dogme, le millénarisme, etc...

Mais quelles relations l'Evangile a-t-il avec ce qui est sorti de la réforme et de la révolution ? On peut dire avec certitude que dans les quatre points que nous venons d'examiner au cours de la conférence précédente, l'Evangile a revécu par l'intériorité et la spiritualité, par la pensée fondamentale d'un Dieu miséricordieux, par le service divin en esprit et en vérité, par l'idée que l'Eglise est une communauté de foi. Ai-je besoin de le démontrer en détail, ou nous laisserons-nous troubler par cette considération qu'un chrétien du XVIe siècle ou du XVIIe siècle diffère d'un chrétien du Ier siècle ? Il est certain que l'intériorité et l'individualisme qu'a rendus la réforme sont conformes à la substance de l'Evangile. Et le dogme de Luther sur la justification, non seulement reproduit la pensée de Paul, encore qu'avec quelques différences, mais se rapproche le plus près possible de la

prédication de Jésus. Pour l'un et l'autre ce qui importait, c'était de regarder Dieu, comme un père, de posséder un Dieu miséricordieux, d'avoir confiance en sa providence et en sa grâce, de croire au pardon des péchés. Et même aux jours les plus sombres de l'orthodoxie Luthérienne, un *Paul Gerhardt* s'écriant dans ses hymmes : « Si seulement Dieu est pour moi, le monde entier peut se tourner contre moi », « montre-nous tes voies », etc., a pu exprimer cette pensée avec une telle magnificence, qu'on reconnaît par là, combien le Protestantisme a pénétré la substance de l'Evangile. Que le service de Dieu ne soit pas autre chose que confesser Dieu par les prières et les louanges et que le service du prochain soit aussi le service de Dieu, ces principes sont pris directement dans l'Evangile, et dans les instructions que Paul en tirait. Qu'enfin l'unité de l'Eglise s'opère par le Saint-Esprit et par la fói, qu'elle soit une société spirituelle de frères et de sœurs, cette conviction appartient au plan de l'Evangile et a été proclamée par Paul avec toute la clarté désirable. Pour ce que la réforme a restauré ce que nous venons de dire et pour ce qu'elle a reconnu le Christ comme le seul Rédempteur, on peut l'appeler *Evangélique*, au sens le plus rigoureux du mot, et pour ce que cette conviction, en dépit de toutes ses surcharges étrangères, demeure toujours

la croyance directrice dans les églises Protestantes, on peut avec raison les nommer évangéliques.

Mais ce qui a été accompli n'a pas moins son revers. Quand nous demandons ce que la Réforme nous a coûté et de quelle manière elle a appliqué ses principes, apparaît le côté sombre.

1. Dans l'histoire, on n'a rien pour rien, et un grand mouvement se paye chèrement. Qu'est-ce que la Réforme nous a coûté ? Je ne parle pas ici de ce que la Réforme n'a réussi que dans une partie de l'Europe Occidentale et de ce que l'unité de la civilisation Européenne a été rompue ; car la liberté et la fertilité du développement qui en fut la suite nous a procuré un gain plus élevé. Mais la nécessité d'établir les nouvelles Eglises comme *églises d'état* a eu de grands inconvénients. En vérité la situation de l'état-Eglise est pire et ses membres n'ont pas de sujet de se louer lorsqu'ils considèrent les Eglises d'état. Celles-ci — qui du reste ne sont pas seulement la conséquence de la rupture avec l'autorité de l'Eglise et qui étaient déjà en train de se former au XVe siècle — ont produit un dépérissement général. Le sentiment de la *responsabilité* et l'*activité* se sont affaiblis dans les églises Evangéliques, et l'idée fausse que l'Eglise est une organisation d'état et doit se régler sur l'état s'est éveillée non sans se baser sur

quelques raisons. De grands efforts ont été faits depuis vingt ou trente ans pour détruire cette pensée en donnant aux églises une plus grande indépendance. Le progrès définitif dans cette direction doit donc s'accomplir surtout à l'égard de la liberté des églises particulières. Il ne faut pas briser avec violence le lien qui unit les églises à l'état; elles en ont tiré grand profit; pourtant l'évolution qui s'annonce doit s'effectuer. C'est pourquoi la multiplicité des églises n'est point mauvaise ; elle rappelle que toutes ces formes sont arbitraires.

De plus, le Protestantisme a dû, par réaction contre le Catholicisme, insister sur la *Sola fide* et la propriété de la religion d'être intérieure ; mais il est toujours dangereux de formuler un dogme d'une manière tranchante en opposition avec un autre. Le « vulgaire » apprend avec satisfaction que les « bonnes œuvres » sont inutiles et même qu'elles sont un danger pour l'âme. Luther n'est pas responsable de la manière pleine de commodité dont on a compris ce dogme ; toutefois on peut remarquer que, dès le commencement de la réforme, on a dû se plaindre de la moralité relâchée des églises Allemandes et du manque de sérieux dans l'œuvre de la sanctification. La parole : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements », a été reléguée au second plan. Le Piétisme, le premier, en a fait de nouveau le point central. Jusque là, il était arrivé

que, pour faire contraste avec la doctrine catholique du salut par le mérite des œuvres, la balance de la vie avait penché de l'autre côté. La religion n'est pas seulemeut une disposition, c'est une disposition et une *action*, une foi qui agit par la sainteté et l'amour. Les Chrétiens Evangéliques doivent l'apprendre pour ne pas tomber dans la déconsidération.

Il y a encore quelque chose qui est en rapport direct avec ce que nous venons de dire. La Réforme a supprimé la vie monastique, et elle devait la supprimer. Elle a déclaré avec raison qu'il y avait présomption à s'obliger par des vœux perpétuels à pratiquer l'ascétisme toute sa vie. Avec raison, elle a considéré tous les métiers profanes, remplis religieusement, en présence de Dieu, comme égaux, comme supérieurs même à la vie monastique. Mais alors arriva ce que Luther n'avait ni prévu ni voulu ; « la vie monastique », telle qu'elle est nécessaire et évangéliquement possible, disparut. Cependant toute société a besoin de personnalités qui vivent *exclusivement* pour cette société ; de même, une église a besoin aussi que des volontés libres abandonnent toute autre vocation, renoncent « au monde » et se vouent au service du prochain, non parce que cette fonction est plus haute, mais parce qu'elle est nécessaire et qu'une église vivante doit toujours donner une pareille impulsion.

Dans les églises protestantes, cette impulsion a été arrêtée à cause de la conduite qu'on avait décidé de tenir en face du Catholicisme. Nous avons payé cette attitude à un prix élevé et qui n'est point diminué par le grand nombre de piétés humbles et simples qui se manifestent dans l'intérieur des familles ! Nous devons nous réjouir que, dans notre siècle, des efforts aient été faits pour compenser cette perte. Les Eglises Evangéliques reçoivent de nouveau ce qu'elles ont repoussé un jour parce qu'elles ne pouvaient pas le reconnaître sous sa forme actuelle. Il faut même désirer que cette tendance s'accroisse et se multiplie !

2. Ce n'est pas seulement que la Réforme ait coûté cher ; elle n'a pu contempler toutes les conséquences de ses nouvelles pensées et n'a pu les mener à bout. Nous ne voulons pas parler de ce qu'elle n'a pas dans toutes les sphères créé quelque chose qui eût une valeur absolue et qui fût durable ; ce n'était pas possible et qui pourrait le souhaiter ! Non, elle s'est arrêtée dans son développement, si d'après son commencement on était en droit d'en attendre quelque chose de plus haut. A cela on trouve plusieurs raisons. Il a fallu qu'en grande hâte, depuis l'année 1529, les Eglises Evangéliques fussent fondées, il était nécessaire qu'elles fussent « achevées » alors que tant d'éléments étaient encore en travail ; en plus, la méfiance vis-

à-vis des radicaux de la Réforme, vis-à-vis des esprits chimériques les poussa à combattre énergiquement des tendances auxquelles elles pouvaient encore s'associer. Que Luther n'ait rien voulu prendre d'eux, qu'il se méfiât de ses propres opinions quand il était d'accord avec les « Chimériques », on a pu le regretter dans la suite, et les Eglises Evangéliques au temps de l'*Aufklärung*[1], s'en sont repenties. Oui, on peut le dire, au risque de passer pour un des détracteurs de Luther : Ce génie possédait la vigueur de foi de saint Paul et, par là, il a exercé une influence singulière sur les esprits, mais il n'était pas à *la hauteur de la science* de son siècle. Ce n'était plus une époque naïve, c'était, au contraire, une époque de progrès et de transformation où la religion devait avoir connaissance de toutes les puissances spirituelles. Il lui fallait être un réformateur et aussi un *docteur* et un *conducteur spirituel* ; il lui a fallu créer de nouveau pour de nombreuses générations la *compréhension de l'histoire* et la *conception du monde* ; car personne ne pouvait l'aider ; on ne voulut pas recevoir la vérité d'un autre que de lui. Mais il n'était pas au courant

1. On appelle période de l'*Aufklärung*, de la lumière, la période du XVIII[e] siècle pendant laquelle les philosophes et les libres-penseurs entreprirent la critique des doctrines orthodoxes et des institutions ecclésiastiques. (note du traducteur).

de toutes les connaissances de ses contemporains. Il voulait retourner à l'origine, à l'Evangile même, et il le fit autant qu'il était possible par l'intuition et l'expérience intérieure ; néanmoins il avait fait de remarquables études historiques et, sur beaucoup de points, il a rompu victorieusement la ligne de bataille du dogme traditionnel. Seulement, on ne pouvait alors connaître son histoire et, encore moins celle du Nouveau Testament et du Christianisme primitif. Luther est digne d'admiration pour avoir, malgré cette ignorance, apprécié les choses aussi justement qu'il l'a fait. Qu'on lise seulement, pour s'en rendre compte, les introductions qu'il a écrites pour chacun des livres du Nouveau Testament et son ouvrage sur les « Eglises et les Conciles. » Pourtant il y a un nombre infini de problèmes qu'il a ignorés et qu'à plus forte raison il n'a pu résoudre ; par suite il a été hors d'état de séparer le noyau de l'écorce, ce qui était originel de ce qui était étranger. Est-on en droit de s'étonner que la réforme, comme *dogme* et comme *conception historique* ait été boiteuse et que là où elle ne distinguait pas de problème, ses pensées dussent être confuses ? Elle ne pouvait pas, comme Pallas sortir tout armée du cerveau de Jupiter ; elle ne pouvait à l'égard des *dogmes* que marquer un point de départ et compter sur un développement ultérieur. Mais s'organisant si rapidement en égli-

ses nationales, elle fut en danger de mettre un terme à ce développement.

On peut montrer en quelques mots les obstacles dont la réforme s'est entourée. *Premièrement*, si Luther n'a accordé d'importance qu'à ce qui, dans l'Evangile, lie la conscience et qu'à ce qui peut être compris par tous, par le serviteur et la servante même, il a introduit pourtant dans l'Evangile l'ancien dogme de la Trinité et celui des deux natures du Christ — il était hors d'état de les prouver historiquement, il en a construit de nouveaux et surtout, il n'a pu avec exactitude séparer le « dogme » de l' « Evangile » ; sous ce rapport il est resté loin derrière Paul. La conséquence en fut que l'intellectualisme ne disparut point, qu'un dogme scolastique se reforma avec la prétention d'être nécessaire au salut, que de nouveau parurent deux classes de Chrétiens, ceux qui comprenaient les dogmes et ceux qui les acceptaient parce qu'ils étaient compris des premiers ; ces derniers restaient donc mineurs.

Deuxièmement, Luther était convaincu que la « parole de Dieu », par laquelle l'homme est créé de nouveau intérieurement, n'est que le message de la grâce gratuitement donnée par Dieu en Christ. A l'apogée de sa vie, il n'était pas esclave de la parole ; comment ne sut-il donc pas distinguer entre la loi et l'Evangile, entre l'Ancien et le

Nouveau Testament, comment ne sut-il donc pas trancher dans le Nouveau Testament même ? Il ne voulait laisser subsister que ce qui rayonne dans ces livres et ce qui leur donne un si grand pouvoir sur les âmes ; néanmoins il n'a pas fait table rase. Il a exigé, dans les cas où le sens littéral était important pour *lui* qu'on se soumît à « ce qui est écrit » ; il l'exigeait péremptoirement sans se souvenir que lui-même, pour d'autres passages, avait déclaré qu'on ne devait pas se soumettre « à ce qui est écrit ».

Troisièmement, la grâce est le pardon des péchés et, par suite, la certitude de posséder un Dieu miséricordieux, de posséder la vie et le salut : combien de fois Luther ne l'a-t-il pas proclamé, ajoutant que, dans cette doctrine, la parole est l'efficace ; il s'agit là de l'union de l'âme avec Dieu, dans la confiance et dans le respect, réalisée par la parole de Dieu ; il s'agit, en un mot, d'une conduite personnelle. Mais ce même homme s'est laissé entraîner dans les luttes les plus pénibles au sujet des sacrements, de la Cène, du baptême des enfants, dans des luttes au milieu desquelles il courait le risque d'échanger sa haute conception contre la conception catholique, de perdre l'opinion fondamentale que, là il est question de quelque chose de purement spirituel et qu'à côté de la Parole et de la foi tout est indifférent.

L'héritage qu'il a laissé à son église a été fatal !

Quatrièmement, ce n'est pas sans raison que la contre-église qui s'établit si rapidement par opposition avec l'Eglise Romaine, a vu sa justification et son droit à l'existence dans le renouvellement de l'Evangile. Mais tandis que peu à peu, elle identifiait l'Evangile avec le contenu de son dogme, cette pensée se glissait lentement qui faisait dire : *Nous*, c'est-à-dire les églises protestantes que nous élevons maintenant, *nous sommes la véritable Eglise*. Luther lui-même n'a assurément pas pu oublier que la véritable Eglise est la sainte communauté des croyants, mais il n'a jamais dû se rendre compte avec précision de la manière dont la Nouvelle Eglise visible se rattachait à l'église invisible ; dans les temps postérieurs s'enracina de plus en plus la méprise qui se traduisit par ces mots : Nous sommes la véritable Eglise, *parce que nous avons la vraie doctrine*. Il en découla, sans parler de ces malheureuses suites, l'aveuglement et l'intolérance, que la distance déjà indiquée par nous qui séparait les théologiens et les pasteurs d'une part, et les laïques, de l'autre, en fut accrue non en théorie, mais en pratique ; il se forma comme dans le Catholicisme, une double Chrétienté et, malgré les efforts du Piétisme, ce mal n'a pas encore disparu : les théologiens et les pasteurs doivent représenter *toute*

la doctrine, doivent être *orthodoxes* ; il suffit aux laïques de s'en tenir à quelques points essentiels et de ne pas rompre cette orthodoxie. Dernièrement j'ai entendu raconter d'un homme fort connu qu'il avait dit, à propos d'un théologien indépendant, qu'il désirait le voir passer à la faculté de philosophie, car, « alors, au lieu d'avoir un théologien incrédule, nous aurions un philosophe croyant ». Cette pensée est conséquente avec ce point de départ que dans les Eglises protestantes, le dogme a été fixé une fois pour toutes et que, en dépit de sa propriété d'être obligatoire, c'est quelque chose de si difficile qu'on ne peut pas exiger des laïques qu'ils le comprennent et le défendent. Mais de cette manière et si les autres causes de confusion augmentent, le Protestantisme risque de devenir une misérable doublure du Catholicisme. Je dis misérable, parce qu'il ne pourra jamais atteindre ces deux types du Catholicisme : le pape et le prêtre-moine. Ni la lettre de la Bible ni les confessions contenues dans les symboles n'ont l'autorité illimitée que le pape a sur les Catholiques et, quant au prêtre-moine, le protestantisme ne saurait retourner en arrière. Il conserve ses églises nationales et ses prêtres mariés ; les premières aussi bien que les secondes ne font pas grande figure à côté du Catholicisme, si les églises évangéliques veulent rivaliser avec lui.

Le Protestantisme n'est pas dans un état si pitoyable, grâce à Dieu, que les imperfections et la confusion au milieu desquelles il est né, puissent prendre le dessus et étouffer son essence propre. Ceux mêmes qui, parmi nous, sont convaincus que la réforme du XVI[e] siècle est quelque chose d'achevé ne voudraient pas abandonner ses principes fondamentaux, et il y a un champ d'immense étendue où se rassemblent dans un accord général les véritables chrétiens évangéliques. Mais si ces hommes mêmes ne peuvent comprendre que la continuation de la Réforme dans le sens d'intelligence de la parole de Dieu est une question de vie pour le Protestantisme — cette continuation a déjà porté des fruits dans « l'Union Evangélique », — ils doivent au moins accorder la liberté qu'a soutenue Luther dans ses meilleurs jours.

« Il faut laisser les esprits se rencontrer et lutter les uns contre les autres ; s'il en résulte du mal, eh bien ! c'est la loi de la guerre ; quand il y a lutte et bataille, il faut que d'aucuns tombent et soient blessés ; ceux qui combattent honnêtement seront couronnés ».

Le danger qui menace les Eglises Evangéliques, c'est qu'elles se catholicisent, (je ne veux pas dire par là qu'elles soient en passe de devenir papistes, mais qu'elles deviennent des Eglises de cérémonies, de dogmes et de lois) et c'est un danger à crain-

dre parce que *trois* éléments puissants concourent à cette évolution. Le *premier* est l'indifférence des masses. Tout indifférentisme repousse la religion au plan où elle s'appuie sur l'autorité et la tradition comme aussi sur la hiérarchie et les cérémonies du culte ; il repousse la religion afin de pouvoir se plaindre qu'elle est superficielle et arriérée et que ses prêtres ont un esprit de domination ; oui, l'indifférentisme peut, dans le même moment, exprimer ce reproche avec des paroles injurieuses, se moquer irrespectueusement de toute expression de religion vivante, et prendre part aux cérémonies, car il n'a aucune compréhension du christianisme Evangélique ; il cherche instinctivement à le rabaisser, et par comparaison, loue le Catholicisme. Le *second* est ce que je pourrais appeler la « religion naturelle » ; ceux qui vivent de crainte et d'espérance, ceux, qui dans la religion, cherchent avant tout une autorité, ceux qui veulent se débarrasser de toute responsabilité, ceux qui se ménagent une retraite, ceux qui veulent avoir une « aide » dans la vie, soit dans ses moments solennels, soit dans ses moments de pire misère, ceux qui veulent avoir une parure esthétique, ou un secours pour l'heure actuelle, jusqu'à ce que le temps arrange les difficultés ; ceux là sans le savoir, rejettent la religion dans le catholicisme ; ils veulent tenir quelque « chose de fixe », ils veulent

acquérir beaucoup d'autres choses, des stimulants et des appuis de toutes sortes ; mais ils ne veulent pas avoir le Christianisme Evangélique ; et, quand le Christianisme Evangélique exaucera leur souhait, ce sera le Christianisme Catholique... Je ne nomme pas volontiers le *troisième* élément et, pourtant je ne saurais le passer sous silence, c'est l'état. Il ne faut pas le blâmer de ce qu'avant tout il estime dans la religion l'élément conservateur et ses effets secondaires, comme la piété, l'obéissance et l'ordre. Mais justement parce que l'état exerce une pression dans ce sens, il favorise l'immobilité et paralyse tous les mouvements qui pourraient mettre en question l'unité des Eglises et leur « utilité publique ». Oui, assez souvent, il s'est servi de l'Eglise comme d'une sorte de police destinée à maintenir l'ordre dans les nations. On peut y trouver des excuses ; l'état doit se procurer où il peut ses moyens d'action ; mais l'Eglise ne doit pas se prêter à ce rôle ; car, en dehors de toutes les conséquences déplorables que cet emploi peut avoir à l'égard de son but, elle déviendrait, par là, une institution extérieure dans laquelle l'ordre aurait plus d'importance que l'esprit, la forme, plus d'importance que le contenu, l'obéissance, plus de valeur que lavérité.

A ces trois puissances d'espèces si différentes

il faut opposer la gravité et la liberté du Christianisme Evangélique. La théologie seule n'y parviendrait pas ; il y faut la constance du caractère chrétien. Les Eglises Evangéliques seront repoussées au second plan, si elles ne résistent pas. L'Eglise Catholique est sortie d'organisations aussi libres que l'étaient les Eglises Pauliniennes, et qui pourrait assurer que les Eglises qui ont leur origine dans « la liberté du Chrétien », ne deviendront pas « Catholiques » ?

L'Evangile ne disparaît pas pour cela ; l'histoire nous en donne le témoignage. Il existe toujours comme un fil rouge dans le tissu, et parfois il réapparaît et se délivre des liens qui le retiennent. L'Evangile n'a pas non plus disparu dans ces temples, splendides à l'extérieur, mais ruinés à l'intérieur, que sont les Eglises Grecques et Romaines. « Pénètre plus avant, et dans la crypte la plus obscure tu trouveras encore l'autel et la lampe sacrée toujours allumée ! » Cet Evangile s'est lié aux spéculations métaphysiques et au culte mystique des Grecs, et cette alliance ne l'a pas tué ; il s'est uni à l'empire Romain, et il a subsisté en se mêlant à lui ; la réforme en est même sortie ! Ses dogmes, son culte ont changé ; ce qui plus est la candeur la plus pure et la pensée la plus profonde se sont approprié l'Evangile ; un François d'Assise, un Newton l'ont estimé pour ce qu'il y a de plus

précieux. Il a survécu aux transformations des idées du monde; il a rejeté comme un vêtement les pensées et les formes qui pendant un certain temps avaient été tenues pour saintes ; il a pris part au progrès de la civilisation ; il s'est spiritualisé et, au cours de l'histoire, a appris à appliquer plus sûrement ses principes moraux. Il s'est manifesté à des centaines d'hommes dans sa gravité et sa vigueur originelle ; il a chez eux détruit tout embarras et brisé toutes les barrières. Si nous avons raison de dire que l'Evangile est la connaissance de Dieu comme Père, que c'est la certitude du salut, l'humilité et la joie en Dieu, l'énergie et la fraternité, s'il est essentiel pour cette religion que le fondateur ne soit pas oublié à cause de son message et que le message ne soit pas oublié à cause de son fondateur, l'histoire montre que l'Evangile a vraiment continué à vivre et qu'il reparaît toujours de nouveau.

Il vous semble peut-être que j'aurais dû parler de notre situation actuelle et surtout des rapports de l'Evangile avec l'état intellectuel de nos contemporains. Mais pour venir à bout de cette question, ces heures rapides n'eussent pas suffi. Pour ce qui est du noyau de la chose, j'ai dit tout ce qui était nécessaire, car, *à l'égard de la religion, nous n'avons rien vécu de nouveau depuis la*

Réforme. Notre science du monde a accompli des transformations considérables — les siècles qui ont suivi la Réforme, surtout les deux derniers, ont marqué à ce sujet des progrès extraordinaire — mais les principes de la réforme, considérés religieusement et moralement, n'ont pas été dépassés. Il nous faut seulement les comprendre dans leur pureté, les appliquer intrépidement, et la science moderne n'élèvera pas contre eux de *nouvelles* difficultés: *Les véritables difficultés qui se dressent devant l'Evangile sont toujours les mêmes.* Nous ne pouvons pas faire valoir de « preuves » contre ces objections, nos preuves n'étant que des variations de nos convictions. Seulement l'évolution de l'histoire a ouvert un large champ à la fraternité chrétienne, qui se fera connaître d'une toute autre manière qu'elle ne l'a pu dans les âges précédents, c'est la sphère sociale. Il y a là une grande tâche, et selon la mesure dans laquelle nous la remplirons, nous répondrons à la plus importante des questions, celle du *sens de la vie.*

Messieurs ! C'est la religion, l'amour de Dieu et du prochain qui prêtent un sens à la vie : la science ne le peut. Je parle ici de ma propre expérience, comme un homme qui, pendant trente ans, a appliqué son esprit à l'une et à l'autre. La science pure est une chose merveilleuse, et malheur à celui qui l'amoindrit ou chez qui s'affaiblissent les facul-

tés de la connaissance! Mais à ce questions: *D'où viens-tu? Où vas-tu? Pourquoi es-tu ici bas?* la science aujourd'hui ne donne pas plus de réponses qu'elle n'en donnait il y a deux ou trois mille ans. Elle nous instruit lorsqu'il s'agit de faits, elle nous explique ce qui semblait être des contradictions, elle coordonne des phénomènes et rectifie les illusions de notre imagination. Elle ne nous apprend pas où commence la courbe du monde, ni celle de notre propre vie, — dont nous n'apercevons qu'une minime portion — et non plus où conduit cette courbe? Mais si avec une ferme volonté, nous acceptons les forces et les puissances de la vie qui, sur les hauteurs de notre existence intérieure, apparaissent comme notre bien le plus précieux, comme notre moi, si nous avons le courage de les faire valoir et de régler d'après elles nos actions; puis si, après cela, nous jetons un regard sur la marche de l'humanité, que nous suivons son développement et cherchons en elle la communauté des esprits, nous ne nous laisserons pas abattre par le découragement, nous parviendrons à la certitude que Dieu existe, le Dieu que Jésus-Christ appelait son père et qui est aussi « notre père ».

FIN

TABLE DES MATIÈRES

II. — L'ÉVANGILE DANS L'HISTOIRE.

Typographie et Lithographie A. DUCROS. — Valence.

L'ESSENCE

DU

CHRISTIANISME

SEIZE CONFÉRENCES

faites aux Étudiants de toutes les Facultés de l'Université de Berlin

PAR

AD. HARNACK,

Professeur d'Histoire ecclésiastique à l'Université de Berlin

---

TRADUITES DE L'ALLEMAND AVEC AUTORISATION DE L'AUTEUR



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

Société anonyme

33, RUE DE SEINE, 33

—

1902




UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06232 3178


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS

